لوكاس فيك Lukas Wick

الإسلام ودولة الدستور والحداثة السياسية

الحرية الدينية باعتبارها السؤال الحاسم

يتعثر علم الكلام الإسلامي في مجاراة المقاصد الليبرالية، لتحقيق الحريات المضمونة قانونيا في دولة الدستور الحديثة. يعود السبب الرئيسي في هذا إلى الاعتراضات الدينية، إلا أن هذه ليست حجر العثرة الوحيد. وفي جميع الأحوال فمن الضروري أن يجاهر الإسلام بالحق في الحرية الدينية.

غدا النظام الدستوري في المحيط الأوروبي الأمريكي من البديهيات، لهذا يُغض الطرف كثيرا عن الصراع الحاد الذي خاضته الأنظمة الدستورية مع الاعتراضات الدينية قبل أن تكرس نهائيا كمؤسسة. فقد شكل فصل الدين عن السياسة والنظام الدستوري تحديا صارخا للكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية معا، لم يتم تجاوزه إلا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أبدى المجلس الموحد للكنائس في بيان لعام ١٩٤٨ وجهة نظر ايجابية حول حرية الاعتقاد واعتمدت الكنيسة الكاثوليكية هذا التغيير في المفاهيم مع المجمع الكنسي الثاني للفاتيكان وبيان الحرية الدينية Dignitatis Humanae عام ١٩٦٥.

شكليا أقرت البلدان الإسلامية منذ القرن التاسع عشر أعدادا لا تحصى من دساتير ذات نوايا نبيلة، لكن لم يشتغل أحد بالتعمق في محتوياتها ومبادئها. كانت النخبة ذات التوجهات الغربية واثقة أن القضاء على التخلف التقني للعالم الإسلامي سيتم بمجرد تطبيق نظام دستوري حسب النموذج الغربي، ولهذا لم تبد بدورها استيعابا عميقا للأسس الفلسفية ـ الأنتروبولوجية للدستور الليبرالي.

ارتبط التحديث المدني السياسي للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر في ذهن النخبة العلمية التقليدية، أي علماء الدين، بخسارة المنزلة الاجتماعية والذبول الاقتصادي، لأن المختصين الذين تعلموا حسب النموذج الغربي أقصوهم مع الزمن من المراكز الحساسة في نظام التعليم والقضاء. واشتدت المنافسة مع النخبة المتعلمة تعليما علمانيا أكثر فأكثر في النصف الثاني من القرن العشرين، عندما بدأ الأصوليون الأوائل بمنازعة علماء الدين على احتكار الاستدلال في تفسير الإسلام وكتبه.

بعد الحرب العالمية الثانية بدأ التحريض الأصولي يشكل تهديدا واقعيا للأنظمة القومية العلمانية، فبحثت السياسة في هذه الفترة عن نقاط التقاء مع العلماء المهمَّشين، لكن المتعاقدين في شبكة متينة، فقبل هؤلاء العرض شاكرين وشهروا بالوعاظ الأصوليين على أنهم مهووسون غير مسلمين، واكتسبوا بالمقابل امتيازات سياسية في مجال التشريع وازداد بذلك تأثيرهم في الدولة والمجتمع. في السنوات الثلاثين الأخيرة تمكن العلماء من توسيع مدى نفوذهم الخطير وتواءم الكثير منهم في الآن ذاته مع المواقف الأصولية.

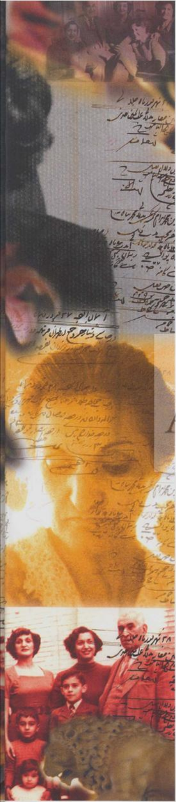
عمل البحث عن الأصالة الحضارية، الذي اشتد بعد هزيمة العرب أمام إسرائيل في حرب ١٩٦٧، على تعميق هذه الميول، حيث كانت العودة إلى القيم الإسلامية، باعتبارها خيارا أصيلا في مواجهة الحضارة الغربية، قد بدأت في مرحلة المعارك ضد الاستعمار. و تفاعلت الأنظمة السياسية، كما في مصر وليبيا والسودان، مع اندفاع المزاج العام وأقرت للإسلام والشريعة بدور أقوى في الحياة السياسية والاجتماعية. وبهذا لا تجد الحريات الفردية في مسائل الزواج والدين وحرية التعبير في البلدان ذات الطابع الإسلامي حتى اليوم إلا القليل من الدعم «الرسمي»، رغم أنها مضمونة شكليا في الدستور.

Amirali Ghasemi:
من سلسلة: *Coffeeshop Ladies*
طهران ٠٥/٠٤/٢٠٠٤
من كتاب: *Iranian Photography Now*,
Verlag Hatje Cantz 2008.

ملاحقة المارقين

الدولة الدستورية مطبوعة من حيث الجوهر بتصور عن المساواة، مساواة شاملة لا تتعلق بالدين، الجنس والعرق أو الأصل الاجتماعي. ولا داعي هنا للاستطراد في أن هذه الفكرة لم تطبق في الواقع كفاية وأن أكثر حالات التمييز





شذوذا تبرر بحجج منافية للعقل. لكن ورغم كل القصور والعجز تمثل النوايا النبيلة مثلا إنسانيا أعلى يقاس عليه الواقع الاجتماعي دائما.

أن يكون مجرد الانتماء إلى نظام سياسي معين يجعل الجميع متساويين بكل المعاني، فكرة اكتسبت معقوليتها أيضا من الاستحضار الفلسفي للحق الطبيعي (الرواقي) في العصور القديمة. كما وجد مبدأ التساوي، الذي يتضمن أيضا مبدأ الحرية الدينية للجميع، استحسانا لاهوتيا أيضا على أساس أن الإنسان في التوراة هو صورة الرب. بهذا تمكن النظام الدستوري من القيام بقفزة كبيرة اعتمادا على دعم شامل والتزمت دولة الدستور بالحياد الديني.

إلا أن الحرية الدينية تحديدا تواجه برفض شديد من قبل الإسلام، رفض لا يتأتى من اعتبارات سياسية فقط، إنما يتأتى بشكل خاص من التصورات اللاهوتية - الأنثروبولوجية، فحسب المفهوم الإسلامي يولد الإنسان مسلما بالفطرة، تلعب الظروف الخارجية دورا في تهويده أو تنصيره أو حتى إلحاده. ولهذا لا يعتبر الارتداد عن الهوية الإسلامية الأصيلة مظهرا من مظاهر الحرية الفردية، بل عودة إلى الضلال وعقوقا سياسيا. تاريخيا تمت مكافحة الردة في الإسلام على أنها غواية تمرد وكان عقابها القتل وفي عهد الاستعمار الأوروبي ألصقت بالمرتدين سريعا تهمة العمالة أيضا. ورغم أن المارقين لا يعاقبون اليوم بالقتل إلا نادرا، إلا أنهم يعتبرون ببساطة مجانين وبهذا لا يقع عليهم حد القتل حسب الشريعة. (الرأي العام العالمي لا يسد أذنيه على أحكام الإعدام، التي تجد صدى عالميا غير مرغوب فيه). في الواقع فإن تعاظم ظاهرة الاتهام بالردة إشارة واضحة إلى وجود تعددية متشعبة في المجتمعات الإسلامية التي ينظر إليها على أنها مجتمعات متجانسة كليا.

عوامل مختلفة

في الواقع لا يجب تفسير صعوبة معالجة مقاصد الحريات في دولة الدستور الحديثة من قبل المؤسسة الدينية في الإسلام بالإسلام وحده، فالوضع الراهن على درجة عالية من التعقيد، تساهم فيها عوامل كثيرة، نذكر منها أربعة:

ليس لعلماء الدين المسلمين خبرة إيجابية مع النموذج الدستوري، فأفق تجاربهم مع هذا النموذج محدود غالبا بمجرد الاعتراف السياسي الشفوي الذي يتستر بشكل سيء على الاستبداد، الفساد والانتهاك اليومي للقانون، بخلاف علماء اللاهوت المسيحيين ورجال الكنيسة، الذين خفت حدة ارتيابهم في الضمان القانوني للحريات في القرن التاسع عشر بفضل الخبرات الإيجابية لعدد لا يحصى من المهاجرين الدينيين إلى شمال أمريكا.

للوهابية المحافظة، وهذه نقطة ثانية يجب ألا يبخس حقها، تأثير عظيم في العالم الإسلامي. فبإنتاج النفط وضعت السعودية يدها على ثروات مالية ضخمة، تستخدم فيما تستخدم في نشر التعاليم الوهابية في كل العالم عن طريق المنظمات الإسلامية. يشجع ما يسمى بالبتروإسلام تفسيرا متحجرا للقرآن، يصعب عليه أن يتلاءم مع الحداثة السياسية.

من ناحية أخرى يصعب على الإسلام من وجهة النظر العقيدية الموافقة على مساواة أتباع الديانات الأخرى بالمسلمين، هذا بغض الطرف عن غير المنتمين لأي ملة، إلا بالكاد، فما بالك بتبريرها. مادام يُنظر إلى أتباع الديانات الأخرى وغير



Fereydoun Ave: *Endangered species 2.*
من كتاب: *Iranian Photography Now,*
Verlag Hatje Cantz 2008.

المنتمين لأي دين على أنهم قاصرون وأطفال فمن غير الوارد أن يقَر لهم بنفس الحقوق. من هنا فإن الحاجة ملحة لانقلاب جذري يضع تصور «الفطرة» الإسلامية في إطار ديني لا تستقى منه اعتبارات سياسية وقانونية تميز المؤمنين الآخرين.

أخيرا، فإن العامل الذي يتمتع بأهمية كبرى، هو أن محمدا لم يكن فقط رسول الإسلام، إنما أيضا أول قائد سياسي للمسلمين. هذا الدمج بين الدين والسياسة رُفع خاصة في القرن العشرين إلى درجة النموذج الذي يحتذى، رغم أن الفصل بين الدين والسياسة لم يكن بالأمر النادر في التاريخ الإسلامي، على الأقل من الناحية الوظيفية. تشكل جماعة أوائل المسلمين في المدينة بقيادة محمد مثلا أعلى للكثير من العلماء الأصوليين وبديلا للديمقراطية الظاهرية في الشرقين الأدنى والأوسط.

الديَن المستحق

لا تخفى أهمية الكيفية التي تأخذ بها المؤسسة الإسلامية موقفا لاهوتيا من الحداثة السياسية وأسسها القانونية للحريات وحقوق الفرد. إن قصور الوعي اللاهوتي بمبادئ الحرية الدينية والمساواة القانونية للمواطنين يدعو حقا إلى القلق. قد لا تكون مثل هذه المسائل اللاهوتية الشائكة هموما رئيسية لدى المسلمين الذين سكنوا أوروبا وأمريكا في العقود الأخيرة، فقد تأقلمت أغلبيتهم مع العادات المحلية وهم أكثر تسامحا معا يتوقع منهم انتماؤهم الديني. هذا مع أنه يجب ألا يؤخذ موقف ساذج من مشاكل الاندماج القائمة. والمرجو أن تجد التجارب الإيجابية للمسلمين في المهجر أثرا في المجادلات اللاهوتية في العالم الإسلامي.

لكن يجب ألا يتوقف الأمر على مجرد الموافقة السطحية على قواعد اللعبة السياسية التي يقبلها المرء على مضض، ويعمل على إبطال مفعولها في أول فرصة سانحة. لكي تضمن استمرارية هذه الحريات، حال تغيرت موازين القوى الدينية، فلا بد من أن تتطرق أعلى المرجعيات الإسلامية لهذه الحريات بإيجابية. ليس من الضروري أن يخاض صراع طويل للوصول إلى هذا الانقلاب المعنوي كما حدث في الغرب المسيحي، لكن لا يمكن التغلب عليه أيضا خلال بضعة عقود. من هنا فإن اللاهوت الإسلامي مطالب بلعب دور العامل المحفز في هذه الصيرورة، بل ويمكنه تسريعها في ظروف معينة.

ترجمة: كاميران حوج

لوكاس فيك: باحث في العلوم الإسلامية يقيم حاليا في زيوريخ. مؤلف كتاب «الإسلام ودولة الدستور - المصالحة اللاهوتية مع الحداثة السياسية؟».

عباس بويا Abbas Poya

العقلانية الإسلامية

حول العلاقة بين الشريعة والعقل

أن نتحدث اليوم عن العلاقة بين الشريعة والعقل، لهو دليل على أن هناك اختلافا قائما بين المقولتين. لكن تاريخ الفكر الإسلامي لم يعرف مثل هذا الخطاب الثنائي الذي يميز بين الشريعة والعقل أو بين الإسلام والفهم. إنه خطاب معاصر زامن التحولات ما بعد الاستعمارية وكان منسجما مع المد العقلاني الذي شمل كل مجالات الحياة وفرض نفسه فيما فرض على المسلمين أيضا. وهكذا أصبح المسلمون يواجهون منذ زمن سؤال العلاقة بين الدين، أو ما أصبح يصطلح عليه مؤخرا بالشريعة والعقل.

ويعتقد المسلم أو المسلمة، تقليديا، أن لا فرق بين الشريعة والعقل، بين قواعد الشريعة والمعرفة الإنسانية، لأن الشريعة في نظر المسلم هي الأكثر عقلانية وتوافقا مع طبيعة الإنسان. وكثيرا ما يتم استظهار الآية ٣٠ من سورة الروم، والتي يتوجه فيها الله عز وجل إلى النبي محمد قائلا: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ"، ويتم التعبير عن هذا التوافق بين الشريعة والعقل في قاعدة فقهية تقول: "كل ما يحدد العقل يحدد الشريعة وكل ما يحدد الشريعة يحدد العقل".

وهكذا فإن كل فعل إلهي ينسجم في نظرة المسلمين مبدئيا مع العقل والفهم، لأن الله في قناعتهم الحكيم والأكثر علما، تتبع مخلوقاته وقواعد شريعته نهجا محددا.

ولو أن قواعد الشريعة منسجمة فعلا مع العقل البشري، لما شهدنا ظهور كل هذه الأدبيات ومنذ عقود حول «حقوق الإنسان والإسلام»، «الديمقراطية والشريعة»، «التسامح والإسلام» وإجمالا حول «الحداثة والشريعة». إنها قضايا لم تناقش فقط في البلدان الغربية ولم ينحصر النقاش فيها في أوساط علماء غير مسلمين، فالكتب التي تعالج هذه القضايا تنتشر أيضا وبقوة في العالم الإسلامي. ولا غرو أن الإنسان المعاصر، الذي يأتي على رأس إنجازاته العقلية ميثاق حقوق الإنسان، يجد بعض الصعوبات في قبول الفهم التقليدي للشريعة. وأضرب في هذا السياق مثلا بحرية الرأي وحرية العقيدة. إن حرية العقيدة أضحت اليوم أمرا بديهيا، لا يمكن لأحد التخلي عنه. لأن كل منا واع بأن "حرية العقيدة ليست نوعا من المحاباة ولا تدخل في باب التسامح مع الضالين من الناس. إنها حق أساسي من حقوق كل إنسان. ومطالبة المرء بحقه في الاعتقاد يستلزم أيضا اعترافه بحق الآخر في التمتع بنفس الحق". من جهة أخرى فإن الرأي الرسمي لأغلبية علماء الدين المسلمين يرى أن الشريعة ترفض رفضا مطلقا الارتداد عن الدين. إنني لا أتحدث هنا عن شكل العقوبة التي تطبق على المرتد والتي لم تحدد في القرآن ولكن في السنة والتي تختلف في التفاصيل من مدرسة فقهية لأخرى. إني أتحدث عن الحق في تغيير القناعة الدينية، وفي هذه الحال الارتداد عن الإسلام. وهو ما يرفضه القرآن أيضا في الآية ٢١٧ من سورة البقرة "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ".

والدليل على أن هذا الفهم للشريعة مازال قائما حتى الآن بل ويطبق أيضا، قضية المفكر والناشط المصري فرج فودة الذي أعلن علنا رفضه تطبيق الشريعة. اهتم فودة في مقالاته الصحفية بشكل نقدي بالإيديولوجيا الإسلاموية ودافع عن فكرة أن الشريعة عاجزة عن تقديم حلول لقضايا العصر. وقد أقدم

أعضاء في الجماعة الإسلامية على اغتياله أمام مكتبه في الثامن من يونيو ١٩٩٢. وقد عمد شيوخ في الأزهر إلى وصفه بالمرتد قبل مقتله وبعدو الإسلام. وهو ما اعتبر ضوءا أخضر لقتلته. وعقب وفاته قال الشيخ الأزهري الشهير محمد الغزالي (١٩١٧ ـ ١٩٩٦) مباركا ما حدث أمام المحكمة: "من يعترض علنا على تطبيق شريعة الله فهو كافر ومرتد ومن الواجب إهدار دمه أما قاتله فلا تجب معاقبته".

حالات شبيهة شهدناها باستمرار في السنوات الأخيرة تؤكد التناقض العميق بين وجهة النظر إلى الحياة العصرية والعقلانية من جهة وتلك القائمة على الشريعة وموقفها من الردة. وسأعرض أمثلة أخرى تؤكد على هذا التناقض القائم بين الشريعة والمفهوم الحديث للعقل وإليها تنتمي النظرة إلى شهادة المرأة على أنها أقل درجة من شهادة الرجل أمام المحكمة، ووضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إضافة إلى قضية الحدود. إذن هناك تناقض واضح بين الفهم التقليدي للشريعة وبين الفهم الحداثي والإنساني للحياة البشرية. فأي موقف علينا أن نتخذه في هذه الحال؟ قبل أن أجيب على هذا السؤال، أريد أن أشرح مفهومي العقل والشريعة بشكل واضح: لربما يعتبر مصطلح الشريعة الأكثر استعمالا في سياق النقاشات الدائرة حول الإسلام. لكن ليس هناك تفسير موحد لهذا المفهوم. ويعني مصطلح الشريعة في الأصل الطريق في الصحراء الذي يؤدي إلى مصدر الماء، وفي هذا المعنى فإن الشريعة هي الدليل الذي يقود الإنسان إلى الله. وبهذا المعنى أيضا يستعمل المفهوم في القرآن والحديث، وهو يرد في القرآن بهذا المعنى مرة واحدة في سورة الجاثية، الآية ١٨ : "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ"، وكفعل وبمعنى الأمر يرد في القرآن مرتين (سورة الشورى ، الآيتين ١٣ و ٢١) وهنا استعمل المفهوم في إطار مقدس وليس بالضرورة في إطار إسلامي. وفي الحديث أيضا يرد مفهوم الشريعة والأفعال المشتقة منه في بعض المواضع ويشير عموما إلى النظام الإلهي.

أما في الأدبيات الإسلامية فقد تم تفسير الشريعة بأشكال مختلفة: قانون ديني، طريقة حياة أو القوانين المقدسة للإسلام. وفي الآن نفسه يتم التأكيد على أن الشريعة تصور مثالي عن القانون الإلهي وأنها تنظم كل جوانب الحياة. لكن القانون المطبق يمكن أن ينحرف قليلا عن هذا المثل الأعلى. يمكن للمرء أن يزعم إذن بأن الشريعة هي القانون في شكله الأوسع وأنها



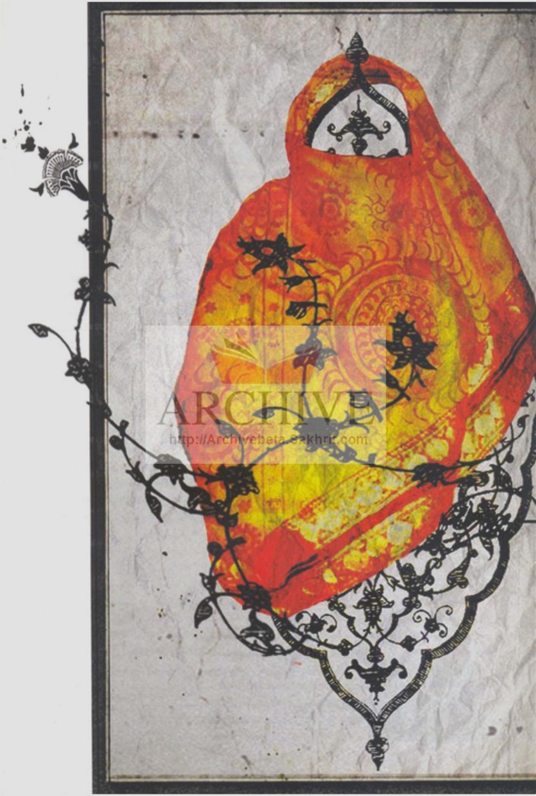
حسن مسعودي
فما يديم سرور ما سررت به
ولا يرد عليك الفائت الحزن (المتنبي)
من كتاب: *Arabesque Graphic Design from the Arab World and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008.

تتضمن مجموع القيم والقوانين المقدسة والأخلاقية والاجتماعية والقانونية التي وردت في القرآن والسنة. لكن لم يكن هناك البتة فهم موحد للشريعة، لأنه كانت هناك دائما رؤى لاهوتية مختلفة ومدارس شرعية متعددة. وفي الوقت الذي ركز فيه الفقهاء على القوانين الشرعية أو على الخارج، حظيت العلاقة الداخلية مع الله باهتمام المتصوفة. وكان هناك اختلاف في الرأي مس كل القضايا السياسية واللاهوتية والشرعية والقانونية من خلافة الرسول وحتى سؤال هل الإنسان مخير أو مسير وانتهاء بكيفية الوضوء. والاختلاف هذا لا يمكنه أن يكون إلا نتيجة لاستعمال العقل. فالجميع يؤكد بأن «الشريعة» الحقيقية واحدة، لكن حين يحاول الإنسان الحديث عن هذه الشريعة يحصل الاختلاف في وجهات النظر. وهو ما يؤكد بأن الفهم جزء لا يتجزأ من الشريعة كما تحققت في التاريخ.

لكن ما الذي نعنيه هنا بالعقل؟ المصطلح العربي «عقل» يستعمل لترجمة كلمة «العقل» وكلمة «الفهم». ويصف العقل والفهم عموما القدرة الإنسانية على التفكير والمعرفة واتخاذ القرار. ويميز الإنسان في الأدبيات العلمية بين العقل والفهم. ويتحدث المرء عن العقل إذا ما تعلق الأمر بمعرفة المواضيع والعلاقات المعقدة. أما إذا ما تعلق الأمر بفهم السياقات البسيطة فيتحدث المرء عن الفهم. والعقل كمصطلح فلسفي يصف القدرة الفكرية الإنسانية على معرفة السياقات العامة في العالم ومعناها والعمل وفقا لهذه المعرفة. أما مصطلح الفهم فيستعمل حاليا في مقابل العقل، إذا ما تعلق الأمر بملاحظة ظاهرة فردية. لكن في اللغة الدارجة لا يتم التفريق بصرامة بين المفهومين، وحتى في الفلسفة يتم استعمال الفهم والعقل كثيرا كمترادفين لكن وحتى لا نضيع أنفسنا في النقاشات الفلسفية يمكننا أن نقول بشكل عام بأن مصطلح «عقل» العربي أو العقل والفهم في الألمانية يصفان ملكة التفكير لدى الإنسان.

Morvarid Moini-Yekta: *Sohbat*, 2007.
من كتاب: *Arabesque Graphic Design from the Arab World and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008,

وكما ذكرنا من قبل فإنه تم استعمال العقل في كل مجالات الشريعة، حتى وإن ادعى كل اتجاه بأن العقل بجانبه، وخلف هذه الممارسة تقف عشرات الدعوات في القرآن والسنة إلى استعمال الفهم. وفي الكثير من الآيات القرآنية والأحادث النبوية نصادف مصطلحات مثل العقل والفكر ومشتقاتهما. وتتم الدعوة في القرآن دائما إلى إعمال الفكر في الطبيعة والتاريخ والتقاليد الأخرى والحياة وما بعد الموت وحول الممارسات الشخصية ونتائجها. وفي بعض مجاميع الأحاديث هناك بعض الفصول حول العقل والعلم. وطبعا فإن القرآن والحديث لا يستعملان العقل بالمفهوم الفلسفي الحديث. فليس القرآن ولا الحديث بنصوص فلسفية كما أنهما ظهرا في عصر آخر لم يناقش العقل بمفهومه الراهن. لكن الأمر كان مهما وموجها للمسلمين أن تشير النصوص الدينية إلى هذا المصطلح وتطالب المسلمين بإعمال الفكر، ولم يكن هناك تخوف من استعمال العقل في إطار الشريعة. وهي ممارسة يمكن الوقوف عليها بوضوح في مجال القانون. فهنا يمثل العقل جزءا أساسيا في عملية استصدار القوانين، وهنا يلعب مصطلح الاجتهاد دورا أساسيا. ودون السقوط في الشطط المفاهيمي يمكن القول بأن الاجتهاد هو الاستعمال العلمي للفهم فيما يتعلق بالشريعة وممارستها. وكما بين ذلك الشهرستاني وابن خلدون يقف خلف ممارسة الاجتهاد تفكير براغماتي. إن المرء يعرف بأنه سواء تعلق الأمر بقضايا دنيوية أو دينية يواجه الإنسان دائما أسئلة جديدة والمرء يعرف بأنه ليس من الممكن تقديم أجوبة على هذه الأسئلة انطلاقا من القرآن والسنة فقط، ولهذا فإنه من الأهمية بل من الضروري على الفقهاء استصدار أحكام جديدة لمواجهة القضايا الراهنة، وبلغة أخرى ضرورة ممارسة الاجتهاد.



وأكد العلماء دائما ضرورة فهم القواعد الدينية في القرآن والحديث وفقا للظروف الزمكانية، وفي هذا السياق تحدث المرء أيضا عن تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة، وهي قاعدة ناقشها بإسهاب العالم الحنبلي ابن القيم الجوزية. وهو ما نلاحظه أيضا عند علماء آخرين حين يتحدثون مثلا عن «تغير الحكم بتغير الحال».

لنعد الآن إلى سؤالنا الأول والمتمثل في كيفية التعامل مع التناقض الواضح بين بعض الأحكام الشرعية، مثل حكم الردة ومفهوم حقوق الإنسان المعاصر ونصه على حرية الرأي والمعتقد؟ هناك العديد من العلماء الذي يؤمنون بحرية المعتقد ويعودون إلى الآية القرآنية: "لا إكراه في الدين"، لكنهم يرون في رفض الخروج عن الإسلام بل وفي معاقبة المرتد حكما صحيحا وعقليا. إنه لموقف متناقض وغير مقبول. ولا يمكن التعبير عن مثل هذا الموقف إلا في عالم يحدد الناس حسب انتمائهم الديني، وهي طريقة تفكير أضحت اليوم وحتى فيما يتعلق بفهم الإسلام غير مقبولة وهي طريقة تفكير تفرق بشكل غير مشروع بين الناس وحتى أمام الله.

وإذا ما طلب المرء الدفاع عن حرية الرأي والعقيدة بشكل جدي فيتوجب عليه فيما يتعلق بهذه القضية أن يخضع للعقل وبلغة أخرى أن يعيد تأويل الشريعة، لكن ليس فقط فيما يتعلق بالفروع ولكن بالأصول أيضا. إن الأمر لا يتعلق هنا بقضية تدخل في باب العبادات أو المعاملات، ما يصطلح عليه بالقضايا الفقهية التي يمكن حلها في إطار الشريعة. إن الأمر يتعلق بموقف مبدئي، بالاعتقاد وغير الاعتقاد، بحق المرء في تغيير قناعاته الدينية. وبالنظر إلى هذه القضايا يدعو المفكرون المسلمون إلى استعمال الاجتهاد حتى خارج القضايا الفقهية فيما يتعلق بالقضايا التي تمس الأصول.

وفي الواقع فقد تمت مناقشة حرية الرأي والمعتقد حتى في هذا البعد في إطار الاجتهاد في وقت مبكر من تاريخ الأفكار الإسلامي وإلى ذلك تعود القاعدة التي تقول: "كل مجتهد مصيب". وبهذه القاعدة يمكن شرعنة اختلاف الآراء ليس فقط في مجال القانون ولكن أيضا فيما يتعلق بالقضايا الكلامية. وتنسب هذه المقولة إلى عبيدة بن الحسن الأنباري، وهو سليل أسرة كريمة في البصرة وكان معروفا بعلمه وتقواه وعمل في عصر الخليفة المهدي من سنة ١٥٧ وحتى ١٦٦ هجرية قاضيا في البصرة كما أنه توجب عليه أن يلقي خطبة الجمعة وهي مهمة تؤكد ليس فقط قدرته الخطابية ولكن أيضا تأثيره السياسي.

لكنا لم نحصل على كتاب من الأنباري فيما يخص هذا السياق، لكن نعرف من عالم لاحق وهو ابن قتيبة (٢٧٦توفي سنة/ ٨٨٩) بأن الأنباري لم يكن يعني بمقولته "كل مجتهد مصيب" شرعنة اختلاف الرأي في القضايا الفقهية فحسب ولكن في القضايا الكلامية أيضا. وقد أكد الأنباري التعدد في الآراء فيما يتعلق بالقضايا الكلامية الذي طبع عصره و لم ينزع الشرعية عن أي من تلك الجماعات سواء أهل القدر أو أهل الجبر أو أولئك الذين يروا في الزاني فاسقا أو منافقا أو كافرا أو حتى وثنيا أو أولئك الذين قالوا عنه مؤمنا، وسواء أتباع علي في معركة الجمل أم خصومه. وتؤكد هذه الأمثلة بأن الأنباري كان يريد بمقولته التأكيد على أن كل مجتهد مصيب وأنه يعترف بالاختلافات ووجهات النظر إلى العالم. والنتيجة المنطقية لذلك: ضرورة التسامح مع كل من يسعى إلى الحقيقة، حتى وإن انتهى به المطاف إلى قناعة تنحرف عن الإسلام.

ويمكن القول في نهاية المطاف بأن تاريخ الشريعة الإسلامية مطبوع منذ بدايته وحتى حاضره بحوار مستمر بين النص والعقل، وأيضا متأثر بالوضع الشخصي والعام وبالتقاليد القائمة. إن هناك أمثلة كثيرة عن التأويلات المتضاربة للشريعة، ولهذا فإن من يسعى إلى فرض الشريعة على الناس دون مراعاة الاختلافات التي تمس عاداتهم وتقاليدهم وزمانهم ومكانهم وسياقاتهم وأوضاعهم فإنه يقترف خطأ ويقود الناس في الطريق الخطأ.

ومن أجل حل القضايا الراهنة، كما بينت ذلك انطلاقا من مثل الردة، يتوجب مواصلة هذا التقليد وفتح أبواب جديدة للاجتهاد، وخصوصا للاجتهاد في الأصول، فمن خلال ذلك يمكن شرعنة تعدد الآراء.

ترجمة: رشيد بوطيب

عباس يوبا: أستاذ العلوم الإسلامية بجامعة فرايبورغ بألمانيا.

منى نجار Mona Naggar

مجلس الفتوى الأوروبي

مهمات وتحديات

يدور نقاش حام حول قضية ما إذا كان ينبغي أن يسري الفهم الفقهي الإسلامي على المسلمين القاطنين في الغرب والى أي مدى. ويسعى مجلس الفتوى الأوروبي إلى إعطاء مثال عملي بتقديمه المشورة للمسلمين الأوروبيين في القضايا المتعلقة بحياتهم العملية.

أيسمح يا ترى لمسلم في أوروبا أن ينتخب حزبا غير مؤمن؟ وهل يمكن لمسلم أن يمنع امرأته الغربية التي اعتنقت الإسلام من زيارة والديها المسيحيين؟ وهل ينبغي على أب المشاركة في دورات تأهيلية، كي يساعد أطفاله في حل المشاكل التربوية؟ بهذه القضايا التي لها مساس بالحياة اليومية والاجتماعية يتوجه مسلمون من فرنسا أو ألمانيا أو إيطاليا إلى مجلس الفتوى الأوروبي التماسا للمشورة الفقهية. يعد المجلس نفسه، وهو الذي يتكون من أربعة وثلاثين عضوا، الطرف المطلع للإجابة على تساؤلات المسلمين، الذين يحاولون أن يوفقوا بين حياة يعيشونها في مجتمعات علمانية ذات طابع مسيحي وبين الإسلام. يرأس هذا المجلس يوسف القرضاوي الرجل الأكثر نفوذا حاليا والداعية السني الذي هو مثار خلاف أيضا. والقرضاوي معروف في الغرب من خلال فتواه التي تبيح الهجمات الانتحارية في إسرائيل. كذلك أضحى العلاّمة المصري الذي يعيش في قطر عرضة للنقد، لأنه لم يتنصل بوضوح من الاعتداءات الوحشية في العراق ولم يكن قادرا على اتخاذ موقف يحرم تشويه أعضاء المرأة التناسلية. على عكس ذلك غدا القرضاوي في السياق الإسلامي معروفا في أوساط العلماء المسلمين، ذلك لإنشائه شبكة انترنت تتصف بالمهارة ولدعوته لاتخاذ مواقف وسطية للموازنة بين الحداثة والتقليد عند تطبيق الفقه الإسلامي.

لكن كي نستطيع تقويم عمل مجلس الفتوى، علينا بالطبع أن نحترس من أن نتخذ من الأمثلة السالفة الذكر لرئيسه وحدها مبدأ نقيس عليه. إذ ليس للفتاوى طابع ملزم للمسلم المؤمن، بيد أنها لا تعد وسيلة مؤثرة للغاية للشريعة الإسلامية الكلاسيكية في مراعاة مستجدات ظروف الحياة فحسب، إنما تعد كذلك في كثير من الحالات سلاحا مؤثرا بيد القائمين على علوم الإسلام للتدخل في الجدال السياسي والاجتماعي.

وما من شك، أن القرضاوي، المحسوب على حركة الإخوان المسلمين، يضع فتاواه المتعلقة بقضايا فلسطين والعراق في خدمة المصالح السياسية.

يتخذ المجلس قراراته وفقا لسياقات الفقه الإسلامي الكلاسيكي. بيد أنه يسعى بالطبع إلى مراعاة ظروف الحياة الخاصة في المجتمعات الغربية. مثال ذلك هو السماح بامتلاك شقة ملك بواسطة قرض مرهون بالفائدة. فالفوائد، كما هو معروف، محرمة تحريما قاطعا في الشرع الإسلامي. وقد برر العلماء فتواهم تلك ضمن ما برروه، بأن الشقة الملك تعني بالنسبة للمسلم وأسرته ضمانة كبرى في الوطن الجديد وتتيح لهم تحسين ظروف معيشتهم. إنه لموقف ثابت بالنسبة لمجلس الفتوى الأوروبي في تفادي أي نزاعات جوهرية للمسلم والمسلمة المؤمنين في دولة ذات نظام علماني. فعند منح تأشيرة الدخول، وتصريح الإقامة أو الجنسية يتعهد المسلم بالتزامه قوانين البلد المضيف أو دستور الوطن الجديد.

يدعو يوسف القرضاوي بصراحة إلى أنه على العلماء أن يرشدوا المسلمين إلى طريق إسلامي يسهل سلوكه، ذلك أيضا من منطلق براغماتي في ألا يخسروا «الرعية». إذ يحلو له أن يدعو إلى تعاليم إسلامية تراعي خصوصيات الأقلية وذلك باستخدامه لمفهوم (فقه الأقلية). وإن كان الفقه الإسلامي الكلاسيكي يولي اهتماما بالإقامة المؤقتة للمسلمين في بلدان غير إسلامية، إلا أن العلماء يقفون من الإقامة الدائمة موقفا يتسم بالريبة تماما أو بالأحرى لا يأخذونها على محمل الجد. لكن القرضاوي لم يكن أول من استحدث هذا المصطلح وأدرك ضرورة وجود فقه إسلامي يتلاءم مع ظروف الغرب، إنما صاغه للمرة الأولى مسلمون من الغرب. نشأ مفهوم «فقه الأقلية» في منتصف التسعينات في الولايات المتحدة الأمريكية وأثار بذلك قضية ما إذا كان يباح للمسلمين ممارسة السياسة في دولة علمانية. إن تأسيس مجلس الفتوى الأوروبي هو محاولة تفضي إلى

إيجاد مؤسسة للإسلام في أوروبا وبذلك تخلق منه شريكا لمخاطبة الحكومات الأوروبية. وقد جاءت هذه المبادرة من اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، الذي تنتمي إليه في الغالب منظمات مركزية من طوائف ملتفة حول الجوامع ذات خلفيات عربية. يتم تمويل مجلس الفتوى من أموال تأتي من بلدان الخليج الثرية، وبالدرجة الأولى من مؤسسة آل مكتوم الخيرية في دبي. كما يعكس مجلس الفتوى مساعي العلماء المسلمين المتزمتين للحفاظ على مواقفهم في «سوق الفتوى» العالمية وعدم خسارة نفوذهم في أوساط المسلمين. فشبكة الانترنت التي تحتوي على مادة تكاد لا تنضب من الفتوى، توفر عدا ذلك إمكانية طرح الأسئلة على أئمة الشبكة في أي وقت يشاء المرء، مثلما تؤدي إلى انتشار مجموعات من الإسلاميين المتطرفين، الذين يؤثرون كذلك على المسلمين في الغرب بفتوى تبعث على الريبة، هذا ما يجعل العلماء الذين تم إعدادهم إعدادا كلاسيكيا يخشون على مكانتهم. وقد انتقد القرضاوي بصراحة في مقدمة المجموعة الأولى من الفتاوى، التي أصدرها المجلس انتقد أولئك، الذين تسللوا "إلى داخل أوساط ناس الفتوى وأصدروا فتاوى مضللة". من الصعب تقدير مدى الإقبال الذي تلقاه فتوى المجلس في أوساط المسلمين في أوروبا. ويمكن أن نخمن، أنه يتم مراعاتها بالدرجة الأولى ضمن أوساط المسلمين ذوي الأصول العربية والأئمة في أوروبا، خاصة أن «حصان العربة» القرضاوي يتمتع بشعبية كبيرة عبر صفحات شتى في شبكة الأنترنت وعبر قناة الجزيرة الفضائية في وخارج العالم العربي. بينما يتساءل مسلمون آخرون عن مدى اتصاف المجلس بالأوروبية حقا. إن غالبية أعضاء المجلس، بما في ذلك الذين يعيشون في أوروبا، المنحدرين من بلدان عربية، لا يكادون يعكسون التنوع المذهبي للمسلمين والمسلمات في البلدان الأوروبية المختلفة. فالنساء والشيعة غير ممثلين في المجلس. وقد أكد محمد حواري، عضو المجلس، أنه يسمح من ناحية مبدئية بقبول النساء، لكنه لم يكن من المستطاع لحد الآن كسبهن لعضوية المجلس. وعبر المرجع الديني الشيعي الأعلى محمد حسين فضل الله عن استغرابه الشديد في الآونة الأخيرة لعدم تمثيل الشيعة الاثني عشرية. لاسيما أن الرئيس القرضاوي ونائبه فيصل المولوي لم يفوتوا فرصة إلا وأكدا فيها وحدة المسلمين. وقد رأى فضل الله، أنه يفترض احتمال وقوف الممولين وراء استبعاد الشيعة. كذلك يفتقد المرء في مجلس الفتوى الأوروبي اتخاذ مواقف إزاء النقاشات الراهنة في المجتمعات الأوروبية والمشاركة في الحوارات التي تخص المبادئ. كما يتساءل المرء إن كان رئيس مجلس المسلمين في أوروبا أهلا للثقة، وهو الذي لم يستطع حتى اليوم إقرار إصدار فتوى، تمنع تشويه الأعضاء التناسلية للمرأة.

مع كل ذلك فان قرارات المجلس، لاسيما تلك التي تؤيد المشاركة الفعالة للمسلمين في الحياة السياسية في أوروبا، والتي تعجل بقيام نقاش عن الإسلام والعلمانية سواء عاجلا أم آجلا، سيكون لها تأثيرات، رغم أن المجلس لا ينوي ذلك بالضرورة، على العالم العربي أيضا.

ترجمة: علي أحمد محمود

منى لحام: كاتبة وصحافية ألمانية من أصل سوري. تقيم حاليا في لبنان.



Amirali Ghasemi: *Party*
من كتاب: *Iranian Photography Now*,
Verlag Hatje Cantz 2008.

ألبرشت ميتسغر Albrecht Metzger

المسلمون ودولة القانون

الواجبات والمشاكل والتحديات

حوار مع الحقوقي الألماني ماتياس روهه
أجرى الحوار: ألبرشت ميتسغر

سيّد روهه، عندما يسمع غير المسلمين كلمة شريعة، يفكّرون في الطغيان الديني. والكثير من الناس في العالم العربي يربطون الشريعة على العكس من ذلك بالأمل في العدالة. فكيف يحلّ هذا التناقض؟

هذا الأمر مرتبط بالفهم المختلف لمعنى الشريعة. فالكثير من غير المسلمين يفهمون الشريعة فهماً ضيّقاً جداً ويقصرونها على أحكام الإرث والأسرة والعقوبات الجسدية الوحشية. ففي هذه الميادين ثمّة جوانب عديدة تناقض حقوق الإنسان مثل عدم المساواة بين الجنسين والمعاملة غير المتساوية للديانات. أمّا في المنطقة العربية فإن الشريعة تفهم على العكس من ذلك باعتبارها مجموع المعايير الإسلامية كلّها، أي المعايير الدينية والقانونية - وينظر إلى هذا النظام باعتباره نظاماً عادلاً، فهذا الأمر يتعلّق بالتطوّر التاريخيّ إلى حدّ ما. والدين بالذات لا يتمتع بميزة تتعلق بالحريّة داخل الدولة. فهناك محاولات منذ القرن العاشر كانت تهدف إلى إقامة العدل على مبادئ الشريعة والوقوف في وجه الحاكم الظالم الذي كان موجوداً دائماً كالعادة. فالشريعة تنقذ المرء من الظلم إذا ما تعامل معها المرء بصورة جديّة، وثمّة من يبني اليوم على هذا البعد الإيجابي.

وهل هذا مطلب واقعي اليوم، أم أنه مجرد دعاية؟

بل دعاية من حيث الجوهر. لكنني مقتنع في الواقع بأنهم يؤمنون بما يقولون. فرأسمالهم هو النقد المبرر. لكنهم لا يطرحون حلولاً جاهزة. بل يختبئون في آخر المطاف وراء تصورات عن وضع مثاليّ لم يكن موجوداً قطّ. وأنا أخشى بأنهم يستغلون الشريعة لكي يدعموا مطلبهم في استلام السلطة. النقطة الجوهرية هي: أن الشريعة تركيب متعدد الاشكال، بل هي نظام يستخرج منه المرء المعايير، وهي النقيض التام لمدوّنة القوانين. السؤال في هذه الحالة هو: من ذا الذي يمتلك سلطة التفسير؟ فهناك خلاف حول هذا الموضوع بالذات. وثمّة تطور مستمر في التاريخ الإسلامي تكون فيه سلطة التفسير في عهدة الحاكم المعني. ويمكن أن تكون هذه السلطة برلمانية أيضاً، وإذا كانت هناك خلافات حادة في الآراء؛ فإن الحاكم هو الذي يحسمها. ثمّ جاء الإخوان المسلمون وقالوا إننا سنقوم بذلك، فطرحوا موضوع السلطة. وهم قادرون وفقاً للشريعة أن يصلوا إلى تفسير يقود إلى المساواة بين الجنسين أو إلى الظلم الصارخ. ولهذا السبب فإن من المهمّ بالنسبة لي هو من ذا يتعرّض إلى الشريعة بشكل ملموس فيطبقها؟ ومن هذه الناحية يبدو الموضوع محزناً للغاية في العالم الإسلامي. وكلّما أصبح هؤلاء أقوياء هناك وتبنت الدولة حلاً وسطاً، وقالت إنها ستضم هؤلاء إلى أجهزتها إذا ما نبذوا العنف، فإنهم يسارعون إلى ممارسة العنف ضد النساء والأقليات الدينية. ويمكن ملاحظة ذلك في مصر وتونس، حيث يحاولون تغيير المجتمع من الداخل لمصلحتهم. وإصلاحهم يعني: عزل المرأة عن المجتمع ووضعها تحت الحجاب.

نظام الشريعة منصوص عليه في الدستور المصري منذ عام ١٩٨٠، بل إنّ الشريعة تعتبر المصدر الأساسي للتشريع. فما هي الآثار التي ترتبت عن ذلك؟

لقد أدّى ذلك إلى تغيير في التطبيق القانوني. ففي ظلّ أنور السادات كان هناك قانون ليبرالي لتنظيم شؤون الأسرة، يعزز من حقوق الزوجة. وبناءً على التغيير الدستوري عام ١٩٨٠ أصدرت المحكمة الدستورية عام ١٩٨٥ حكماً يعتبر هذا القانون منافياً للدستور. وعلى الرغم من ذلك فإن القضاء المصري العالي يبدو في نظري ليبرالياً على الأغلب، لأنه دافع عن العديد من الحريّات. لكنني أنظر بشيء من القلق إلى أن ما حدث

مؤخراً بدا متأثراً للغاية بالفكر الإسلامي. فلدينا الآن في نقابة المحامين وغيرها من المؤسسات المهمة أغلبية إسلامية. وقد شهدت شخصياً نقاشات بين الحقوقيين، حيث كان الأساتذة يقولون: إذا ما التزمتم بالإصلاح فأنكم مرتدّون. فسألت أحد الأساتذة فيما كان يقصد ذلك فعلاً بكلّ ما يترتب عنه من نتائج، فقال نعم! وبذلك ينتهي بالطبع كلّ نقاش، ولم يعد أحد يجرؤ على أن يضيف شيئاً. ولذلك وصلنا إلى حالة مزرية بحيث أن المرء لم يعد قادراً على خوض أيّ نقاش نزيه حول الإصلاحات.

كيف كانت صياغة السؤال؟

وقع ذلك أثناء اجتماع مع الحقوقين المصريين في ألمانيا، فتحدثنا حول قانون الإرث. فكررت رأي أحد الحقوقيين المسلمين في الغرب والذي يقول إنّ عدم المساواة في الإرث الإسلامي يعود إلى أن الرجال وحدهم هم الملزمون بدفع النفقة ـ إذ أنهم يتقاضون ضعف الميراث. لكن إذا كان المسلم يعيش في الغرب، حيث تنطبق النفقة على الجميع، بغض النظر عن الجنس، أي أن من يمتلك المال يجب أن يدفع، فتنتفي حينئذ قاعدة عدم المساواة هذه. لذا فإن الحلّ الإسلامي يكون على النحو التالي: وهو أن تكون حصّة الجنسين متساوية في الإرث. حينئذ ردّ الزميل المصري: كل من يقول ذلك، ويدعو له فهو مرتد. وهناك أيضاً حالة أخرى مماثلة من مصر أيضاً وهي حالة نصر حامد أبو زيد الذي استخدم طرقاً أخرى لتفسير القرآن، لذلك أُجبر على الطلاق. وقد أكدّت جميع المراجع القضائية قرار الحكم هذا، وكما سمعنا بأنّ كبير القضاة الذي أكدّ هذا القرار كان ليبرالياً في السابق. لكنه كان قد أمضى بعض الوقت في المملكة العربية السعودية، حيث أخضع لعملية غسل دماغ، فعاد يحمل موقفاً يعتبره آخرون متطرفاً.

وبخصوص القضاة هل هناك تغلغل من قبل الإسلاميين في المؤسسات المصرية؟

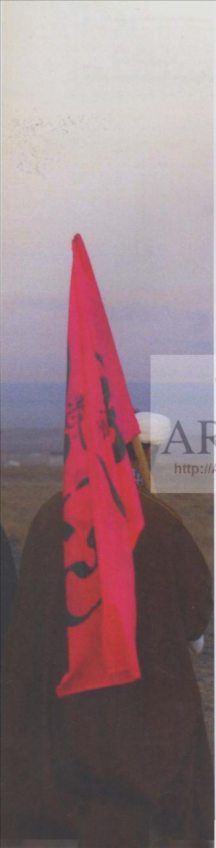
هذا ما نخشاه في الواقع. ولا أستطيع ان أقدر حجم ذلك، لكن هذا هو انطباعي. مثلي الأخير هو: أنني كنت في مصر في العام الماضي، حيث بدأ نقاش سياسيّ قضائي كبير حول التعامل مع المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام، لكنهم عادوا إلى دينهم الأصلي فيما بعد. فلم يتورع رئيس قسم في الأزهر عن وصفهم بالمرتدين، وطالب بمعاملتهم على هذا النحو ـ على الرغم من أن أحكام الردة القديمة لم تعد موجودة في مصر بطبيعة الحال! لكن موقفه قوبل بالاستهجان. فهناك بالطبع نقاش جاد حول تطبيق عقوبة الردة على هؤلاء، بغض النظر عن القوانين المصرية السارية المفعول. وقد لاحظت العديد من هذه الأشياء. انظر مثلاً إلى المصادر القانونية الجديدة في مصر، فستجد دائماً عبارات من قبيل القانون المنصوص عليه هو كذا وكذا بينما الفهم الإسلامي هو كذا وكذا. هذا الأمر لم يكن موجوداً من قبل. لكن تكوّنت هناك ثقافة فكرية موازية، بحيث أن الناس أخذوا يشعرون بعدم الثقة وصاروا يسألون عن القانون الحقيقي المعمول به. هذه هي نتيجة التعديل الدستوري في عام ١٩٨٠ حيث اعتبرت الشريعة مصدراً أساسيّاً للتشريع القانوني.

وهل تشهد البلدان الأخرى تطوّرات مشابهة؟

من الملفت للنظر هو أن جميع الدول التي حاولت احتواء الإسلام المعتدل تقدم بعض التنازلات لصالح قوانين الشريعة المتزمتة، أي في ميدان الأسرة والميراث. وهذا الأمر يتمّ على حساب النساء والأقليات الدينية مثلما ذكرنا. خذ تونس مثلاً: حيث أنّ عقد القران بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم محرّم حسب القانون الكلاسيكي، حتى في تونس نفسها. لكن مكاتب الأحوال الشخصيّة التونسية لم تسأل عن الانتماء الديني لعاقدي القران حتى عام ١٩٩٨، أي أن القران كان يعقد دون معرفة ديانة الزوجين. هذا هو الحلّ الشرقي البرغماتي النموذجي. ومنذ عام ١٩٩٨ انتهى هذا الأنموذج. وهذا هو الثمن الذي يدفع عادة كلّما تمسّك الإسلاميون بالأعراف القديمة.

إذاً عندما يطالب الغرب أنظمة الشرق الأوسط باحتواء الإسلاميين المعتدلين فعليه أن يعرف أوّلاً نتيجة ذلك؟

هذا هو مبدأ أفغانستان: حيث ينشد المرء الهدوء! ويحاول كسب أولئك الذين لا يستخدمون العنف، لكنه يترك



الفلاحين يزرعون الخشخاش. وهذا شيء بعيد كلّ البعد عن عدم الإحراج. فمحاولات إعادة ربط المتطرفين السابقين بالنظام هو بالتأكيد مكسب أمني وسياسي من وجهة النظر الغربية، لأن المرء سيتجنب المزيد من القنابل، لكن على المرء، وكما ذكرت، أن يدفع ثمناً اجتماعياً باهظاً.

فما هو البديل إذاً؟ وهل يدعم المرء الحكّام الدكتاتوريين الذين يقمعون الإسلاميين؟

كلا، ولا في أيّ حال من الأحوال. فنحن نعرف في ألمانيا، ولأسباب وجيهة، معنى العبارة القائلة: لا حريّة لأعداء الحريّة. لكن على المرء في الوقت نفسه ألا يعتبر كلّ من لا يحظى بتأييده عدواً للحريّة. وخذ مبدأ أوزبكستان: حيث يُدعم دكتاتور مستبد لأسباب أمنية-سياسيّة، فأطلقت يده وبات يعرّف الناس كما يشاء ويعتبر كلّ من ينتقد نظامه الفاسد إسلامياً أو غير ذلك من الصفات، فيخضعه للتعذيب ويدخله السجن. وكثيراً ما يفضّل المرء شراً على الشرور العديدة الأخرى. وعلى المرء أن يكون مسروراً للغاية بالحلّ الذي عثر عليه، لأنه يعلم بأن كفّة الميزان سترجّح من الطرف الآخر، فتأتي بأضرار وخيمة. وربما على المرء أن يقدم التنازلات في بعض المواضع ليحول دون وقوع الأسوأ، لكن هذا الثمن يجب أن لا يُدفع إلى الأبد، ولابد من دعم أولئك الذين يسعون إلى إعادة الأمور إلى نصابها.

ذكرتم أفغانستان، فما هو تقديركم للوضع القانوني هناك؟

التشريع القانوني متناقض هناك، ويمكن استخلاص نظام قائم عى الشريعة عبر الدستور الأفغاني، لكننا نرى من ناحية ثانية أن قضية حقوق الإنسان تتمتع بأهمية دستورية في أفغانستان. وهذا الأمر ليس معروفاً في جميع دول العالم تقريباً. والقضية تتعلق بمن يفسّر القانون بدرجة رئيسية. لكن الوضع الحالي في أفغانستان لا يدعو إلى التفاؤل، لأن القوى المتشددة هي المتغلبة الآن. وعلى المرء أن يعلم بأن الشريعة يمكن أن تمثّل خطوة متقدمة بالنسبة للكثير من النساء. ففي المناطق الخاضعة للسيطرة الباشتونية لا تتمتع النساء بصفات قانونية، بل يعتبرن مجرد أدوات.

هذا يعني بأن القوى المتزمتة تتقدم ليس فقط في العالم العربي، بل خارجه أيضاً؟

نعم، فالتطورّات كلّها تبدو مؤسفة للغاية. وهذا غير مقترن بالضرورة بتطبيق الأفكار التقليدية. فهناك ورطة

كبيرة تحيط بمجمل القانون الإسلامي، وهي أدوات التنفيذ، أي الأشخاص المنفذّون. وعلينا أن نؤكد هنا وبلا أوهام على أنّ: الأفكار التي تجعل القانون يقيم السلم داخل المجتمع، عملية تتطلب عقولاً تتحلى بالفطنة والرزانة. لكن من هو الذي يتعامل بالشؤون القانونية في هذه المنطقة؟ فهناك بضعة أنفار يولونها فعلاً اهتماماً كبيراً، لكن عادة ما يدخل سلك القضاء أشخاص لا تكفي معدلاتهم لدراسة العلوم التقنية أو الطب أو الهندسة وما شابه ذلك من فروع مغرية. وهم لا يحلصون على أجور كبيرة عبر ممارسة المهن القانونية، بل لا يحصلون إلا على أجر متوسط أو أدنى منه. لذا فإن المرء لا ينتظر منهم الكثير من الإبداع والتجديد. ثمّ إنّ العقول النيرة بدأت تهاجر إلى الغرب في تلك الأثناء. وذلك لأنها تتعرض إلى الضغوط من ناحية، إذا ما صاغت أفكارها في سياق اجتماعيّ محليّ، فضلاً عن أن هؤلاء الأشخاص لا يتمتعون بفرص للتطوّر من ناحية ثانية. وعموماً فإن الفكر الإسلامي المتماشي مع الزمن غير موجود حالياً إلا في الغرب.

من هو المثقف المسلم الموجود في الغرب وتراه جديراً بالاهتمام؟

السوداني عبد الله النعيم الذي يدرّس في الولايات المتحدة، والذي أصدر عام ٢٠٠٨ كتاباً بعنوان "الإسلام والدولة العلمانية"، وهو كتاب جدير بالقراءة. فالنعيم هو رجل حقوق، ويتعامل مع التفسير التقليدي للفقه بصورة ملموسة ويقدم أجوبة ملموسة أيضاً. ويقول إن الإسلام بلا علمانية يفقد جوهره. وهذا قول مهمّ للغاية. وهو يحاول إنقاذ الجوهر الروحي للإسلام من سطوة المطالب التسلطية للغرب، وحسب رأيه فإن الدين لا يجوز أن يفرض بالإكراه. وفي الواقع يمكن أن يؤسس المرء نظاماً تعسفيّاً قائماً على الدين، لكنه سوف لا يضرّ حينئذ الناس وحدهم، إنما يضرّ الدين نفسه. ونحن نرى ذلك واضحاً في إيران، حيث أخذ الجيل الشاب يبتعد عن الدين تماماً، لأن هذا الجيل خبر بنفسه فظائع ما يسمى بمنفذيّ إرادة الله الذين استولوا على كلّ شيء



Hamed Noori

مظاهرة لتأييد البرنامج النووي الإيراني، نانانز، ٢٠٠٥

من كتاب: *Iranian Photography Now*, Verlag Hatje Cantz 2008.

في البلاد؛ الأمر الذي جعل الناس يفكرون في نهاية المطاف في أنّ الله نفسه هو المسؤول عن هذه الفظائع، أي مثلاً عندما لا تتوفر المياه الصالحة للشرب. وإذا ما تحوّل الدين إلى مجرد قطعة نقود صغيرة فإن جميع المعنيين يخسرون في هذه الحالة.

وهل تُدرك أهمية النعيم في العالم العربي؟

كلا، عملياً لا. فهو يعتبر مرتداً. لكن عموماً يمكن التأكيد على أن النقاشات التي تخاض في الغرب متحررة تماماً من العالم الإسلامي. وإذا كان هناك من يُأخذ في نظر الاعتبار فهو الأفغاني محمّد هاشم كمالي الذي يُدرّس في جامعة كوالالمبور. وماليزيا منطقة مثيرة في هذا الصدد. هاشم كمالي درس الحقوق في الأصل وألف كتباً مهمّة حول حرية التعبير في الإسلام. ومن الملفت للنظر هو أنّ أولئك المرتبطين بمراسلات جدلية مع رجال التقليد تتاح أمامهم فرصة أكبر في نيل رضا هؤلاء. وكلّ من يذهب بعيداً في أفكاره ويلجأ إلى التفسير المبدئي الحديث يقصى فوراً عن خطاب التيّار السائد.

ماليزيا هي دولة إسلامية إلى حدّ بعيد، فهل تخاض فيها النقاشات الحادة أكثر مما تخاض في مصر على سبيل المثال؟

يمكن القول عموماً إن النقاشات الإسلامية المثيرة تخاض منذ عقود فيما يسمى ببلدان الهامش، وليس البلدان الإسلامية الأصلية. وكلّما ابتعد المرء عن مركز العالم العربي أصبحت النقاشات أكثر إثارة. فماليزيا كانت تتمتع بأهمية خاصة في التسعينات، لكنها تشهد الآن تراجعاً في هذا الميدان. فقد زرت هذا البلد شخصيّاً، حيث توجد جامعة إسلامية كبيرة في بتالنغ جايا Petaling Jaya، فتحدثت إلى بعض الأساتذة هناك، فشكوا لي من مذهب الوهابية الذي بات يحرز تقدماً هناك بصورة حثيثة. فالمملكة العربية السعودية، أو بالأحرى مؤسساتها، تضخّ أموالاً طائلة هناك، لكي تغيّر الإسلام لمصلحتها. ولم ألمس هذا التطوّر في ماليزيا وحدها، بل حتّى في كندا والبوسنة أيضاً، وأنحاء مختلفة من العالم، بحيث أن الكثير من الجهود البشرية تبذل في الخليج، وفي المملكة السعودية بالذات؛ بغية إيقاف هذه التوجهات الإصلاحية. وقد حققت هذه الجهود بعض النجاح للأسف.

إذاً يعود توقّف النقاشات في العالم الإسلامي إلى المملكة العربية السعودية بدرجة أساسية؟

كلا، ليس إلى السعودية وحدها. بل يعود ذلك إلى انعدام المناخ العلني الذي يسمح بخوض نقاش حقيقي حول التفسيرات الجديدة والإصلاحات، وثمّة أسباب مختلفة لذلك. فمن ناحية فقدت الأصولية الإسلامية الكثير من سلطتها منذ عصر الاستعمار. ففي مصر هناك فرعان لدراسة الحقوق وهما: دراسة الحقوق النظامية وكليّة الشريعة، حيث تركز الدراسة بدرجة أساسية على قانون الأسرة والميراث. ويجب أن نرى بكل واقعية أن هذه الدراسة توفر وظائف. وإذا ما حاول المرء اقتطاع جزء منها وإلحاقه بالإطار العلماني، فإنها تفقد أركانها. ومن ناحية أخرى تضاف إلى ذلك النقاشات حول المحافظة على الهوية الثقافية. وقد رأيت ذلك في الهند، حيث يشكّل المسلمون أقليّة. ويقولون بأنهم بحاجة ماسة إلى إصلاحات، لأن الأوضاع سيئة فعلاً في الميدان القانوني، لكنهم يتعرضون إلى ضغط كبير من الخارج، وإذا ما استسلموا للضغط سيفقدون هويتهم. ومن سوء الحظّ هو أن الكثيرين يربطون الدفاع عما بقي من الهوية الإسلامية بالمواقف التقليدية. وفي حالات كهذه يواجه الإصلاحيون مصاعب كبيرة، فتلصق بهم على الفور تهمة الطابور الغربي الخامس. هذا بالإضافة إلى ما تقوم به إدارة جورج بوش التي وضعت برامج جديدة للإصلاح الإسلامي تحت شعار: نحن ندعم الإسلام الحديث. لكن حالما تتدفق الأموال الأمريكية يتعرض نقاش هؤلاء كلّهم إلى العطب.

وعلى العكس من ذلك فإن الأنظمة تستغل حاجة الناس إلى الهوية لكي تستفيد هي نفسها. فتطرح نفسها حامية للهوية الإسلامية، وتخلي الميدان للتزمت الديني فيما يتعلق بالقضايا الثقافية.

هذا هو الوضع هناك. وقد اتضح ذلك دائماً، حتى وصل إلى قانون العقوبات الإسلامي مثل قطع يد السارق وما إلى ذلك من الأحكام التي نادراً ما كانت تنفّذ في مجرى التاريخ. الدكتاتور السوداني جعفر النميري حاول

في الثمانينات إنقاذ نفسه بالإسلام، بعد أن جرب جميع الوسائل الأخرى، فأمر بقطع بعض الأيدي ـ وذلك في حالات لا يجوز فيها قطع اليد وفق العرف الكلاسيكي، بسبب انعدام ما يسمّى بالبيّنة. فهذه سياسة تستأثر دائماً باهتمام الرأي العام عندما يطرح المرء نفسه إسلامياً متميزاً، لأن السياسة الاجتماعية الصحيحة كثيرة التكاليف.

لكن كيف سيكون شكل الحكم الإسلامي الكلاسيكي السليم في هذه الحالة؟

مثلاً في حالة مدير المدرسة الذي يمدّ يده إلى خزينة المدرسة. فالشرع الإسلامي الكلاسيكي يقول في هذه الحالة: إن هذه سرقة لبيت المال، أي لأموال الدولة التي تعود إلينا جميعاً ـ وهذا تصور جيّد حسب اعتقادي. فالكلّ مساهم بقسط ما في بيت المال، ولذا فلا يجوز للمرء أن يسرق نفسه بنفسه، بل يأخذ فقط حصته. وحسب رأي الأغلبية التقليدية في الإسلام السنّي فإن السيدّ يجب أن تبقى في موضعها. ويؤخذ الرجل بدلاً من ذلك إلى السجن، أو يغرّم غرامة مالية.

يطالب طارق رمضان، وهو حفيد حسن البنّا ويمارس تأثيراً كبيراً على الشباب المسلمين في أوروبا، "بتأجيل العقوبة". ويقول: على المسلمين أن يناقشوا الظروف التي تقام فيها الحدود. ولذا يجب أن تؤجل العقوبة طوال مدّة النقاش. هل يدفع هذا غير المسلمين إلى المطالبة بالابتعاد التام عن قانون العقوبات الإسلامي.

هنا نشهد صراعاً حقيقياً بين مختلف الاستراتيجيات التي تسعى إلى حلّ المشاكل على طريقتها الخاصة. وإذا ما أخذنا مثال قطع اليد فقد جاء في سوة المائدة: "والسّارقُ والسّارقةُ فاقطعوا أيديهُما جزاءَ بما كَسبا، نكالاً من الله" فسنجد أن هناك القليل من الحقوقيين المسلمين المستعدين الآن لتجاوز النصّ القرآني الحرفيّ واعتبار أنه تقادم عملياً ونُسخ بقوانين أخرى. فهذا الاتجاه موجود في الواقع. لكن الواقع يقول إنّ هذه العقوبات لم تطبق في معظم البلدان الإسلامية منذ زمن طويل. فما هي إذاً هي الاستراتيجيات؟ الأولى هي: النسيان. إذ أن المرء يسنّ قانون عقوبات جديداً ويغفل بطريقة محرجة بأنّ يضيف إليه هذه الفقرة، ليتفادى مواجهة الأصولية؛ ففي هذا السياق ليس هناك نقاش قانونيّ-سياسيّ. وكلّ من يقول بأنه سيلغي هذا الفقرة فإنه سيواجه مقاومة. لكن إذا طبّق المرء القانون على هذا النحو، فإن الناس تتقبل ذلك بطريقة ما. وقد تعامل الكثيرون بهذا الأسلوب في الماضي البعيد: أيّ أن المرء يدعو المذنب إلى التوبة، أو يزعم بأن هذه العقوبة لم تطبق في زمن الخليفة عمر في زمن المجاعة. ويقال إيضاً إنّ هناك ظلماً في الدنيا، وهناك الكثير من الفقراء، وهذه الجنح لا ترتكب إذا كان أحوال الناس على ما يرام. وثمّة استراتيجية متميزة تماماً وتقوم على: أننا لا نذهب بعيداً فنلغي هذه الفقرة نهائياً، لأن ذلك سيجلب علينا المقاومة. لكن عندما يطالب شخص مثل طارق رمضان بتأجيل تنفيذ العقوبة فإن ذلك يسبب قلقاً للغرب بطبيعة الحال. وحينئذ يتساءل الناس: هل ستنتهي مهلة التأجيل، وإذا ما انتهت، فمتى وتحت أيّ شروط؟ وفي هذه الحالة ندخل في النقاشات القائلة إنكم تبيّتون أمراً وتعدون العدّة له طالما أنتم أقلية، لكنكم هل ستعملون بهذه الأحكام حينما تصبحون أغلبية؟ وهذه النقاشات هي نظرية إلى حدّ ما، لكنها نقاشات لا يستطيع المسلمون في الغرب تجنبها إلى الأبد. ففي الكثير من المواقف الحياتية يكفي الالتزام بالقوانين السارية المفعول، بغض النظر عما إذا فرح المرء بها أم طبقها على مضض. لكن هناك ظروف حياتية تثير اهتمام المرء: مثلاً أثناء الحصول على الجنسية أو إشغال منصب حكومي. ففي هذه الحالات لا يكفي القول إن هذه القوانين سنّت باسم الله!، وعليّ أن أتعامل معها هكذا، بل على المرء أن يقف، وبصورة إيجابية، خلف هذه الأسس القانونية. وكلّ من يشعر بأن لديه مشكلة مع دولة القانون العلمانية الديمقراطية التي تراعي حقوق الإنسان، فإنه سيواجه فعلاً مشكلة حقيقية، وستكون له مشكلة معنا أيضاً.

أعن حقّ؟

بكلّ تأكيد. على الأقل فيما يتعلق بالخدمة في مؤسسات الدولة، حيث يكون سقف مطالبنا مرتفعاً. فالكثير من المسلمين يختارون هذه الاستراتيجية ويقولون إنّ تطبيق هذه العقوبات يتطلب إقامة دولة إسلامية في البدء، ونحن ليست لدينا دولة إسلامية؛ لكننا لا نسعى أيضاً لإقامتها، لذ فإن العملية كلّها ستؤجّل. وعلينا أن نعترف

بقضية، حتى لو لم نرض بها في نهاية المطاف وهي أن" هؤلاء الناس لا يخوضون نقاشاً معنا نحن وحدنا، بل إنهم يدافعون عن أنفسهم أمام التصريحات التي تصدر في بلدانهم الأصلية، من قبيل: لا تصبحوا هناك مسيحيين جزئياً، وكيف يمكنكم أصلاً العيش وسط الكفّار! والمسلمون الأوروبيون يقدمون حججهم حول هذه الأمور، وهم يديرون ظهرهم إلى الحائط. ويجيبون بالقول إننا لا نتخلى عن أسسنا الثقافية، إنما نحاول التأقلم مع الظروف السائدة. والكثير منهم يطلق على الغرب عبارة «دار الدعوة»، أي مكان التبشير؛ وبذلك يبررون إقامتهم الطويلة الأمد هنا. لكننا لدينا ثقافة نقاش هنا تلزم المرء بأن يوضح موقفه ذات يوم حول القضايا الأساسية. وهذا يعني: يجب علينا أن نُعرِّف، نحن بأنفسنا قبل كلّ شيء، ما هي هذه الأسس التي لا يمكن التخلّي عنها، وهذه ليست بالقضية السهلة، ويجب أن نقول بعد ذلك: كلّ من يشغل منصباً في الدولة، يجب أن يقف بقدميه على هذه الأرض، وإلا فلا!

لماذا يصعب العثور على هذه الأسس؟ بل كيف هو شكل "الثقافة الألمانية الرائدة"؟

يمكن الاتفاق فوراً على بعض النقاط الجوهرية مثل عدم المساس بكرامة الإنسان، وعلى لائحة الأحكام الدستورية. لكن حاول أن تبدأ بموضوع عقوبة الإعدام التي ألغيت بموجب الدستور الألماني. وأنا شخصياً سعيد للغاية بذلك، بيد أن جميع الاستطلاعات التي أجريت بعد الحرب العالمية الثانية تشير إلى وجود أغلبية كبيرة تؤيد عقوبة الإعدام. وتصل هذه النسبة أحياناً إلى أكثر من ثمانين في المئة، لاسيما إذا ما ارتكبت جريمة اغتصاب جنسيّ بشعة. فهل يعني هذا أنّ كلّ من يطالب بإعادة العمل بعقوبة الإعدام يصبح معادياً للدستور؟ ففي هذه الحالة نكون شعباً من المعادين للدستور! فأنا أتذكر هنا مرحلة دراستي عندما سأل بعض الطلاّب فيما إذا كان من الممكن إرجاع الملكية الدستورية، وهل يعتبر هذا المطلب محاولة انقلاب على الدستور. إذاً هناك بعض النقاط التي تحتاج إلى وضوح أكثر مما نتصور. دعنا نأخذ قضية المساواة بين الجنسين: التي يكفلها الدستور. لكن ما العمل إذا ما اتخذ أحد ما قراراً شخصياً بأن تدير زوجته شؤون المنزل ويذهب هو إلى العمل؟ فقد سمعت بأن ليس المسلمين وحدهم يحملون هذا الرأي المرفوض من وجهة نظري، بل البعض من غير المسلمين أيضاً. فهل يجوز هذا؟ وهل يقف المرء إذا ما تصرّف على هذا النحو خارج الإجماع الدستوري؟

إذاً هناك تداخل بين مواقف المحافظين من جميع الديانات؟

هناك أنموذج من فرنسا، من ليون على ما أظن، حيث أصدر أسقف المدينة والحاخام اليهودي وأحد أكبر رجال الدين المسلمين بياناً مشتركاً ضد الزواج المثلي. ويبدو أن هناك جبهة موحّدة من المواقف التقليدية في الديانات العالمية، الأمر الذي لا أتفق معه.

هل من الواجب توضيح كلّ شيء مبدئياً، أم أن التعامل البراغماتي مع هذه القضايا أثبت فاعليته؟ أو دعني أطرح السؤال بصيغة أخرى: هل هناك مشكلة ثقافية بين أوروبا والشرق الأوسط؟

بالتأكيد. فثمة إجماع ثقافي في الشرق على عدم تحديد المشاكل بوضوح قدر المستطاع، بل إيجاد حلول توفّر على الناس خوض نقاش مبدئي حول هذه المسائل، مما يحفظ ماء الوجه في معظم الحالات. لكننا اعتدنا هنا، بالأخص في ألمانيا، على الغور بعيداً في جوهر الأشياء، بغية العثور على حلول جذرية للمشاكل. فالإنجليز مثلاً يميلون بشدّة إلى البرغماتية، وعلينا أن نعرف دائماً عن أي منطقة من العالم نتحدث. وأودّ القول هنا بأن المرء يحقق تقدماً في أفغانستان على سبيل المثال لو أنه تمسّك بالعرف التقليدي، فيتجنب على الأقل تنفيذ الأحكام القاسية؛ الأمر الذي يؤدي إلى بقاء اليدّ في موضعها. لكن هذا ليس حلاً مرضياً على المدى البعيد. فنحن هنا بحاجة إلى نظام تعليمي للمسلمين والمسلمات الشباب والشابات يتيح لهم فرصة أن يكونوا ألماناً جيدين وديمقراطيين جيدين ومسلمين صالحين في الوقت نفسه، ويطرحون أيضاً قضية قطع الأيدي. فهل علينا أن نطبّق ذلك؟ إذاً نحن بحاجة إلى أجوبة واضحة عن هذه الأسئلة، وهذا هو التحديّ الأكبر الذي يواجهه رجال الدين المسلمون، وربما الحقوقيون الذين عليهم العثور على أفكار جديدة، ولا أظنّ أنهم قادرون على التهرّب من ذلك.

تختلف النظرة إلى المسائل الحقوقية في أوروبا عنها في العالم الإسلامي. فهل يعثر المسلمون الشباب الذين يدرسون الحقوق في أوروبا على حلول لهذه المشاكل؟

هذا ممكن. فالجيل الثالث والرابع من المهاجرين ينظر إلى المسائل القانونية باحترام بالغ. وهم شباب وصلوا ببساطة إلى مرحلة النضج الفكري. وتلك هي فرصتنا باعتبارنا رجال علم. فعندما أقرأ الفقه الإسلامي، أقول للناس دائماً: لا تنتظروا منّي أن أقول لكم ما هو صحيح في الإسلام، فأنا لا أستطيع ذلك، لأنني لست مسلماً في كلّ الأحوال. لكن يمكن أن تنتظروا منّي أن أعرض عليكم المواقف المختلفة للمسلمين، أي أعرض عليكم تلك التعددية. فالكثيرون منهم سمعوا للمرة الأولى آراء مغايرة لما سمعوه من أئمتهم. فيلاحظ المرء بأن عمليات كبيرة لإعادة التفكير والتأمل قد بدأت الآن. ولم نشهد ذلك فقط لدى المسلمين، فالكنيسة الكاثوليكية تصالحت مع دولة القانون العلمانية بعد المجمع الكنسي الثاني الذي عقد عام ١٩٦٢، وذلك بعد حوار طويل دام قروناً أقامته مع القوى الاجتماعية الأخرى. لكنني لا أتمنى أن يستغرق الأمر لدى المسلمين كلّ هذه المدة، وهذا هو أملي. فنحن بحاجة إلى مؤسسات تدعم هذه التفاعل الفكري. ولذلك أصبحنا بأمس الحاجة إلى التعليم الإسلامي، ويجب أن نُدرّس معلّمي الدين الإسلامي، وربما الأئمة أيضاً؛ ثم نضمّهم إلى مؤسساتنا العلمانية. لكن علينا في هذه الحالة أن نكون جديين فعلاً فيما يتعلّق بالحرية الدينية وأن نتيح لهؤلاء الفرصة الحقيقية.

وهل يجد المسلمون صعوبة مبدئياً في القبول بدولة علمانية، أكثر من أتباع الديانات الأخرى؟

هناك الكثير من المفاهيم المختلفة عن حجم الدور الذي يلعبه الدين في بعض المواقف الحياتية الملموسة وفي بناء المؤسسات. فالإسلام يطرح مطالب أكثر من البوذية في هذا السياق وأكثر من الهندوسية وربما أكثر من المسيحية التي تطرح حلولاً سهلة. ومن حيث المطلب الأساسي فإن الإسلام دين شموليّ. وعلى المرء أن يعرف بأن الكثير من المسلمين المتعلمين لا يحملون حسب اعتقادي تصوراً دقيقاً عن دولة القانون العلمانية. فهم يضعون، وبصورة شديدة التعميم، نظام القيم الإلهي ـ العادل والمعصوم من الخطأ ـ مقابل النظام التعسفي الظالم الذي هو من صنع الإنسان. ولكن حتّى التقليد الإسلامي نفسه ينصحنا بتفسير القواعد الإلهية التي لعلّها كانت قائمة منذ الأزل، ويجب أن ينشأ هذا التفسير عبر العقل الإنساني. لذا فإن المرء يتوصل دائماً إلى آراء متباينة. فكثيراً ما يجري الاستشهاد بالحديث القائل إنّ: "اختلاف أمّتي رحمة". حينئذ تخفّ وبسرعة حدّة مفهوم المعايير المعطاة من الله. فهم يتطلعون إلى الديمقراطية ويفكرون في أنّ كلّ شيء لدينا خاضع لقرار الأغلبية. لكن العكس من ذلك هو الصحيح! إذ أنّ القضايا الأساسية بالذات لا تخضع إلى قرار الأغلبية. فالبرلمان أو مجلس الولايات الألمانية لا يستطيعان إلغاء أو تقييد القانون الأساسي، حتى لو صوتا ضدها بنسبة مئة في المئة. فمن أين نستمد نحن في الواقع حقوق الإنسان؟ أمن الله؟ أم من العقل؟ أم من العقد الاجتماعي وما شابه ذلك؟ فهذه الأشياء كلّها سيّان بالنسبة لي من حيث النتيجة، لكن من الواضح: هو أننا نرسّخ أسس حياتنا الإنسانية المشتركة ضد القرارات البشرية التعسفية. وإذا ما اتفقنا ذات مرّة على أننا نحمل من حيث المبدأ تصورات مشابهة، فعلينا إذاً أن نناقش مسألة حماية المضامين التي تنطوي عليها هذه التصورات.

وهل نقوم بذلك؟

هناك أشياء مشتركة أكثر مما هو متوقع: مثلاً التشريعات الإسلامية، التي توفّر الحماية للإنسان والملكية الشخصية وتصون الشرف. والنقطة الشائكة تتعلق بالدين وما يعنيه في الواقع. ولدينا نحن لائحة مشابهة من حيث الملامح العامة. لكننا مازلنا في البداية، وعلينا أن نفعل المزيد في هذا الميدان. ولهذا السبب فإننا بحاجة إلى أناس من طراز عبد الله النعيم. لكننا مازلنا في مرحلة سوء الفهم الكبيرة. فلا الغرب يعرف شيئاً عن مرونة الشريعة الإسلامية، ولا العالم الإسلامي يعرف شيئاً عن منظومة الأسس التي تقوم عليها دولة القانون.

ترجمة: حسين الموزاني

ماتياس روهه: قاض وأستاذ القانون في جامعة إيرلانغن. رئيس جمعية الحقوقيين العربية والإسلامية.
ألبرشت ميتسغر: مستشرق ألماني متخصص في حركات الإسلام السياسي مقيم في هامبورغ.

كيليان بالتس Kilian Bälz

التعارض ليس حتميا

الشريعة في مواجهة القانون العلماني؟

هناك رأي شائع بأن الطابع الديني للقانون في الدول الإسلامية يحول دون التطوير والتحديث على المستوى التشريعي. وكثيرا ما يتم تبرير هذا الرأي على أساس أن «الطابع المقدس» للشريعة يجعل الدول الإسلامية محصنة ضد أي إصلاح تشريعي (أو على الأقل يعتبر الطابع الديني للقانون عائقا جوهريا أمام إدخال تعديلات تشريعية جذرية). وبالرغم من أن هناك بلا جدال خللا ونقصا خطيرا فيما يتعلق بتطبيق حكم القانون واحترام حقوق الإنسان والحريات الاقتصادية الأساسية في أنحاء واسعة من العالم الإسلامي، إلا أنني سأسعى من خلال هذه المداخلة لإبراز أن هذا الخلل لا يرجع إلى ما يُزعم عن الطابع «المقدس» للشريعة.

ليس فقط لأن العالم الإسلامي شهد خلال القرنين الماضيين إحلال القانون الوضعي محل مبادئ الشريعة في العديد من مجالات التشريع، إن لم يكن في أغلبها، بل وأزعم أنه لو نظرنا للأمور عن كثب فلن نجد تناقضا بين الشريعة والقانون العلماني، لأن القانون هو دائما من صنع البشر. القواعد التشريعية المحددة التي تطالب الدولة الأفراد بالالتزام بها هي دائما دنيوية. وبالتالي لا يختلف وضع القانون في الدول الإسلامية بهذا الصدد.

وتترتب على هذه الفرضية استنتاجات بعيدة الأثر بشأن الكيفية التي يجري بها النقاش حول الإصلاح القانوني في الدول الإسلامية، كما أنها تشير ضمنيا إلى مسؤولية الإنسان عن المضمون المحدَّد للقواعد التشريعية.

ولا مفر من هذه المسؤولية باللجوء إلى سلطة أعلى، فالإنسان هو الذي يطبق الأوامر الإلهية. وسيكون لهذه المقاربة تأثير على الحوار مع نظرائنا المسلمين بشأن كيفية إحداث تطوير تشريعي، فبرغم أن تطوير التراث التشريعي الإسلامي لا يفصل بين القانون والدين، فإن هذا لا يعني أنه ليست ثمة تفرقة بين القانون والدين. بل على العكس، فعبر القرون كانت هناك لدى المشرعين المسلمين تفرقة جوهرية بينهما تتمثل في ثنائية الشريعة (القانون الإلهي) والفقه (التشريع - الاجتهاد الدنيوي لفهم وتفسير وتطبيق الشريعة)، فهناك التشريع الإلهي في صورته المثالية من ناحية وأسلوب تطبيق هذا التشريع في الحياة الدنيا من ناحية أخرى. الأول ينتمي إلى عالم الوحي والآخر هو التطبيق العملي الدنيوي المستلهم من النص.

تعد التفرقة بين القوانين الإلهية وتفسيرها الدنيوي عنصرا محوريا في الفكر التشريعي الإسلامي وقد لعبت دورا مهما أيضا في مجال تطوير التشريع. وبالرغم



Julien Breton (France):

المعرفة ترفع من لا يملك (خليل جبران خليل)

من كتاب: *Arabesque. Graphic Design from the Arab World and Persia.*

من وجود تشريع إلهي واحد، فإن المحامين قد يختلفون - أو ربما جاز لي القول إنهم لا محالة سيختلفون - على طريقة تطبيق هذا التشريع عمليا على قضايا محددة.

في المقابل، فإن الاختلاف في الرأي يضفي مرونة على عملية تطوير التشريع. وعندما لا يكون هناك إجماع بين الفقهاء حول قاعدة تشريعية ما، يختار رجال القانون رأيا يتبعونه. وهذا يتيح تبني قواعد تشريعية مرتبطة بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية. الاختلاف في الرأي بين رجال القانون وتعددية التفسير يمثلان الأداة الأساسية لإحداث إصلاح تشريعي.

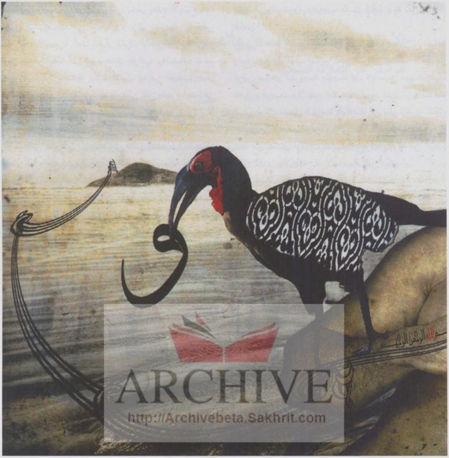
وهذه التفرقة بين التشريع الإلهي وتفسيره الدنيوي موجودة في كثير من الدساتير العربية الحديثة - كما في مصر على سبيل المثال - حيث إن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع" (المادة ٢ من الدستور المصري لعام ١٩٧١ حسب الصيغة المعدلة في الثاني والعشرين من مايو ١٩٨٠). في الخامس عشر من مايو عام ١٩٩٣أقرت المحكمة الدستورية العليا المصرية تفسيرا جديدا ومستحدثا لهذه المادة قائلة بأنها تتضمن فعليا التزام المشرع بقواعد الشريعة الإسلامية، بمعنى أن سن القوانين يجب ألا يتعارض مع القواعد الإسلامية المحددة تبعا لوجودها وأساسها النصي. لكن المحكمة أوضحت أيضا أن هذه القواعد المحددة تتألف فقط من المبادئ العامة، والمصادر الثابتة في الشريعة الإسلامية التي لا تقبل التأويل. في مقابل هذه القواعد العامة الثابتة، ارتأت المحكمة أن هناك قواعد خاصة تستند إلى التفسير. وهذه القواعد قابلة للاجتهاد، أي للتفسير الذي يتناسب مع التغير في الزمان والمكان، طالما أن التفسير يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية ولا يتخطى حدودها.

وهكذا اعترفت المحاكم المصرية بأنه برغم التزام المشرع بمثل ومبادئ الشريعة الإسلامية، فثمة قدر من حرية التصرف والمرونة فيما يتعلق بالتطبيق العملي لهذه المبادئ. وهذا يتيح للمحاكم تحديد مفهوم رسمي معاصر للتشريع الإسلامي في إطار الدولة الوطنية.

من هذا المنطلق يتضح أن فرضيتي القائلة بعدم وجود تعارض بين الشريعة والقانون العلماني لا ينبغي أن يفهم منها أنه لم تعد ثمة أهمية للشريعة في اختصاصات القضاء المعاصر في الدول الإسلامية. فالعكس هو الصحيح - وهو ما يؤكده موقف المحكمة الدستورية المصرية. والخطاب التشريعي في العديد من العديد - وربما معظم - الدول الإسلامية يتطور باتجاه معارضة تهميش القواعد التشريعية الإسلامية، إذ أن التراث التشريعي الإسلامي يعد مرجعا مهما للنقاشات حول السياسات التشريعية. ويتضح ذلك جليا إذا ما أخذنا في الاعتبار النقاشات حول حقوق الإنسان وقانون الأسرة والقضايا الاقتصادية (النظام المالي الإسلامي) وكل هذه النقاشات استعانت بالشريعة الإسلامية كمرجع لها. يتطلب إحداث التغيير التشريعي في كل هذه الاختصاصات القانونية مراعاة القواعد التشريعية الإسلامية وتشكيل هيئة مختصة تشرف على ذلك. مع ذلك فأنا أرى أن المبادئ التشريعية الإسلامية عرضة للتغيير وعلى المرء أن يأخذ في الاعتبار الإمكانيات المتاحة للتأثير على الاتجاه الذي يسير فيه هذا التغيير.

وإذا نظرنا للأمر عن كثب فسنجد أن الخطاب التشريعي الإسلامي كان مثمرا بدرجة كبيرة: فنحن نرى قوانين برلمانية إسلامية ودساتير إسلامية وحقوق إنسان إسلامية، بل وصناديق تحوط إسلامية - كل منتجات المجتمع المعاصر موجودة في حلة إسلامية دون أن تكون لها سابقة في التاريخ الإسلامي (بل وهناك أحيانا تعارض مع التفسير الحرفي للقواعد الموروثة). فبرغم وجود المرجعية الإسلامية كإطار عام فإن القواعد التشريعية الثابتة قابلة للتفسير أيضا من قبل البشر وعليها أن تتجاوب أيضا مع التغيرات في الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ومما لا شك فيه أن المشرعين المسلمين في العصور الوسطى لم يناقشوا تفاصيل تقنيات الاستنساخ الطبي (هناك كم كبير ومتزايد من المراجع حول هذا الموضوع حاليا) ولا قضايا مثل إن كان الطلاق يعد نافذا إذ أرسله الزوج عبر رسالة نصية قصيرة من هاتفه المحمول، وهي قضية شغلت مؤخرا المحاكم في دبي وماليزيا. هناك تغير كبير على المستوى الدولي، يعزى بالأحرى إلى تطور تكنولوجيا الاتصالات، وخصوصا الإنترنت، ولكن أيضا إلى وجود طبقة إسلامية ثرية وموسرة تعنى بالنظام المصرفي المطابق للشريعة الإسلامية وقضايا اقتصادية أخرى مهمة وقد أسهمت هذه الطبقة في إحداث تطوير دينامي ومتواصل للتشريع الإسلامي الحديث الذي يتعامل مع قضايا الحاضر. وهذا يعني أن الخطاب التشريعي الإسلامي أكثر حيوية ونشاطا وتحديثا عن ذي قبل.

لذا فإن القضية المثيرة التي يمكن أن تشغلنا هنا هي أنه بالرغم من أن الخطاب التشريعي يمكن أن يكون مرنا ومبتكرا، إلا أنه لا يحتاج بأي حال من الأحوال أن يكون كذلك. بل إنه وبالرغم من التطور الدينامي للقانون، فإن التشريع الإسلامي ينحو إلى التعارض مع مبادئ تحظى باعتراف دولي، ومن أبرزها حرية العقيدة. غالبية المشرعين المسلمين يرون أنه لا يحق للمسلم ترك دين الإسلام. وهذا



Morvarid Moini-Yekta: (USA):
وهكذا بدأت الحكاية، ٢٠٠٧
من كتاب: *Arabesque. Graphic Design from the Arab World and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008,

الموقف يحظى بتأييد قضائي في العديد من البلدان الإسلامية. المرتدون عن الإسلام، أي المسلمين الذين تحولوا إلى دين آخر أو تخلوا عن معتقدهم، يواجهون عقوبات صارمة في العديد من الدول الإسلامية، خصوصا فيما يتعلق بوضعهم الأسري وبقضايا الإرث: فالزواج من شخص مرتد يعد باطلا كما أن المرتد لا يعد أهلا للميراث. ويظهر ذلك أن التغير في الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ليس كافيا وحده لإحداث التغيير المنشود. فهذه التغييرات لن تؤدي تلقائيا إلى تغيير تشريعي ولن يسير هذا التغيير بالضرورة في اتجاه إيجابي يتماشى والمعايير التشريعية الدولية.

وبالنسبة لأي مهتم بالتطور التشريعي الإسلامي، ولكل من يرى أن دوره لا يقتصر فقط على كونه مراقبا لهذا التطور، لا بد أن يقودنا ذلك إلى طرح السؤال عن كيفية دعم وتشجيع الإصلاح والتحديث التشريعي في العالم الإسلامي. وإذا كان القانون مبدئيا مرنا وقابلا للتغيير، فما الذي يمكن عمله بحيث يأخذ هذا التغيير مجراه الصحيح؟ من وجهة نظري أرى أنه من الضروري لدعم الإصلاح التشريعي في البلدان الإسلامية القبول أولا بالإطار المرجعي الإسلامي. إذ لا يمكن تشجيع الإصلاح التشريعي إلا من خلال الحوار، وأن يأتي هذا الإصلاح من الداخل. لكن أي حوار سيكون مرهونا في المقابل بالاحترام المتبادل للإطار المرجعي الأوسع. وسيكون من الخطأ إدانة التراث

التشريعي الإسلامي لمجرد أن المرء يشعر بعدم الارتياح تجاه بعض التشريعات التي أنتجها ولا يزال ينتجها في بعض المجالات (كحرية العقيدة أو قانون الأسرة الإسلامي). ومن الممكن أيضا أن تكون هناك جوانب براغماتية تدعم هذه المقاربة: ببساطة يمكننا القول إنه من الصعب جدا «علمنة» العالم الإسلامي. إذ لا يمكن نقل مفهوم اجتماعي كالعلمنة التي تطورت عبر القرون في العالم الغربي (ولا تزال مشروعا غير مكتمل)، بصورة جاهزة إلى العالم الإسلامي على أمل إيجاد حل دائم للقضايا الملحة. وحتى لو وافقنا على الرأي القائل بأن العلمانية قد تكون هي الحل الأمثل لهذا القضايا ـ وهناك كثير من المثقفين المسلمين المؤيدين لهذه الفكرة ـ فإنه سيكاد يكون مستحيلا الوصول إلى هذه الوضعية في العالم الإسلامي في المستقبل القريب. ويعني ذلك من الناحية العملية أن العلمنة لن تكون الحل. ولا بد لأي رؤية على المدى القصير أن ترتبط بالشريعة وتطويرها.

لقد شهد التشريع في العالم الإسلامي تطورا خلال الأعوام المئة والخمسين الماضية، يمكن إرجاعه إلى حد كبير إلى الاصطدام بالمبادئ التشريعية الغربية. فرغم أنه لم يمكن نقل مفهوم العلمنة في حد ذاته، إلا أن المواجهة مع الفكر التشريعي الغربي كانت هي نقطة الانطلاق لنقاش مثمر. بداية من القرن الثامن عشر فصاعدا تمثل استقبال القوانين الأوروبية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا في نقل مفاهيم وأساليب تدريس القانون، وقد أطلق ذلك عملية إصلاح للتشريع الإسلامي تعتبر من الناحية الكمية علامة فارقة مقارنة مع التغير التدريجي البطيء جدا في الهياكل التشريعية في السنوات السابقة على ذلك. وفي الوقت ذاته يظهر لنا التاريخ التشريعي أنه من المستحيل «تصدير» القوانين كما هي من بلد لآخر. لكن الشيء الذي يمكن نقله واستخدامه بصورة مثمرة هو «أساليب تشريع القوانين»، ومنها معرفة المعايير الدولية للتشريعات وأفضل ممارسات لها وما إلى ذلك.

ويمكننا إيضاح ذلك مجددا من خلال مقاربة المحكمة الدستورية العليا المصرية. فتفسير المحكمة الذي سلف أن لخصناه بأعلى، مؤسس على المفهوم الغربي المعاصر للمرجعية الدستورية، أي أن ثمة جهة قضائية مختصة بفحص القوانين والقرارات البرلمانية في ضوء المعايير التشريعية الأعلى (وأيضا منع القرارات البرلمانية التي لا تتماشى مع هذه المعايير). إذن فالمفهوم المعاصر للمرجعية الدستورية هو تحديدا ما يسمح للمحكمة الدستورية العليا المصرية بالرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية المنصوص عليها في الدستور، وبموجب ذلك أيضا تعيد تعريف هذه المبادئ.

وتبين لنا هذه التجربة أن نقل النظم التشريعية التي تساعد وضع نهج وأسلوب تفكير لسن القوانين له تأثير أكبر من فرض مبادئ تشريعية منفصلة يتم التعامل معها كشيء دخيل وغريب. ولا بد، حسب رأيي، أن تركز «المساعدة التشريعية»، بمعنى المساعدة الهادفة إلى بناء وتعزيز النظام التشريعي وحكم القانون، على نقل الأساليب التشريعية بدلا من تصدير قوانين ومعايير جاهزة، ولا بد من التركيز على المبادئ والإجراءات الأساسية التي يمكن لها أن تكون بمثابة البذرة الفكرية للتغيير.

لذا فمن الناحية العملية يجب أن يكون الهدف الأساسي هو مواصلة تقديم الدعم لتحسين التعليم القانوني في العالم الإسلامي وإتاحة مجال أكبر لطلاب الدراسات العليا من دول إسلامية لإنجاز دراساتهم القانونية في الجامعات الألمانية. فالتعليم القانوني هو الأساس لأي تطوير تشريعي قابل للاستمرار. وهو يسمح بترسيخ هذه الأساليب التشريعية في المستقبل لدى نخبة المشرعين الذين سيضطلعون بإحداث هذا التغيير. وللنجاح في هذه المهمة لا بد من توافر شروط أساسية معينة. فمن أجل تشجيع تبادل ونقل الأفكار والمفاهيم في إطار التعليم القانوني ما بين ألمانيا والعالم الإسلامي، لا بد من أن تكتسب دراسة القانون في ألمانيا طابعا دوليا أكثر، بمعنى أن يكون نظامنا الجامعي مفتوحا أمام طلبة القانون الأجانب (ولا سيما من خلال تقديم دورات خاصة بهم والسماح بالحصول على درجات علمية باللغة الإنجليزية، إلخ..). ويعتمد ذلك يضا على وجود المرشحين المناسبين الذين عملوا بقدر كاف في مجال التشريع في أوطانهم بحيث تكون لديهم خلفية جيدة يستطيعون مضاهاتها مع خبرتهم الدولية.

ترجمة: أحمد فاروق

المصدر *Islam and the Rule of Law: Between Sharia and Secularization. Eds: Birgit Krawietz and Helmut Reifeld.*

كيليان بالتس: محام يقدم استشارات للهيئات الحكومية الألمانية ولمنظمات الإغاثة بشأن حقوق الإنسان والإصلاح التشريعي في الدول الإسلامية. أصدر عدة دراسات عن القوانين التجارية والدستورية في الشرق الأوسط وعن النظام المالي الإسلامي.

غودرون كريمر Gudrun Krämer

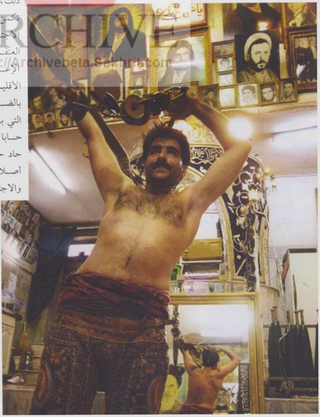
الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية

هوامش عن العلاقة الصعبة

شهدنا في الآونة الأخيرة حوارا حيويا حول فرص نشر الديمقراطية في مجتمعات إسلامية. وهذا يشمل بلدانا مثل الجزائر أو السعودية أو العراق، وكذلك إيران، أفغانستان أو اندونيسيا. كما أخذت الأصوات في العالم الإسلامي أيضا ترتفع مطالبة بـ "قيادة حكومية أفضل" .وبدولة للقانون واحترام حقوق الإنسان، حتى في تلك الأوساط الإسلامية بالذات، المعروفة بمناوئتها لكل ما هو أجنبي باعتباره «غير قويم». لكن كيف يتصور الإسلاميون الأوضاع المعيشية المعاصرة وفقا لـ «النظام الإسلامي»؟ هل يتقبل هذا النظام أسس دستور ديمقراطي حر، حتى لو لم يرد ذكر مصطلح الديمقراطية، ربما لأنها سترفض باعتبارها "غير إسلامية"؟

الإسلام والإسلاموية

تتمثل إحدى الصعوبات الكثيرة في التعامل مع الإسلام والعالم الإسلامي في أن هناك تصورات وسلوكيات وبنى اجتماعية ونشاطات سياسية مختلفة كثيرا ما تعد من قبل المسلمين أنفسهم على أنها «إسلامية» أو كتعبير عن الإسلام «الحقيقي»، وأحيانا الإسلام «المزيف» أيضا، بحيث يتولد انطباع حتى لدى المراقب غير المتحيز، في أن الإسلام سبب وغاية لكل التجليات من العلاقات الأسرية المتينة إلى اضطهاد المرأة ومن إجلال القادة السياسيين إلى النقد الموجه إلى الغرب. لهذا لا غرابة من ذلك، حين يتساءل المرء المرة تلو الأخرى، ألا تكمن في الإسلام العلة لكل سوء الأحوال الاجتماعية، والبنى الاستبدادية وكل أشكال العنف التي تصل إلى الرأي العالمي عبر وسائل الإعلام: عنف ضد «الكفار»، عنف ضد الأقليات، عنف ضد المرأة. لكن بذلك يتم بالضبط بلوغ هذا النمط من المشاهدة الذاتية، التي بها يقدم نقاد الاستشراق منذ ادوارد سعيد حسابا قاسيا جدا. يدور على صعيد العلم جدل حاد حول معنى الإسلام وفيما إذا كان مشروعا أصلا ومعقولا أن تعزى التجليات الثقافية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية إلى



Mehraneh Atashi:
من سلسلة: Bodyless
طهران، ٢٠٠٤
من كتاب: Iranian Photography Now,
Verlag Hatje Cantz 2008.

الإسلام. بل من الأجدر، أن نميز بين الأبعاد المتعددة للفكر الإسلامي ولممارسات المسلمين والتي يمكن في حالات بعينها أن تترابط مع بعضها بأشكال مختلفة ـ أي بين الإسلام في سياقه التاريخي كتقليد معياري يستند إلى نص مقدس، نظرا لأن أناسا (جلهم من الرجال) قاموا بمعالجة وتطبيق هذا التقليد، وبين الممارسة العملية المرتبطة بالزمان والمكان والبيئة سواء في ماضي المسلمين والمسلمات أو حاضرهم والتي لم تلتزم طوال الوقت بما ورد في النص المقدس وأخيرا بين التصورات المختلفة للمسلمين والمسلمات عما يمكن أن تكون عليه الحياة الإسلامية «القويمة» المستندة إلى التقليد المعياري ولممارستهم الحياتية للدين ـ والتي لا يندر أيضا أن يحيدوا فيها عن هذه التصورات. ومن الواضح أنه لا يوجد تصور واحد عن الإسلام وينطبق ذلك سواء على التعاليم أو الممارسة. وبغض النظر عن طريقة ممارسة وفهم الإسلام ـ فلا بد أن أن نؤكد هنا أنه لا يمكن للإسلام وحده أن يقدم تفسيرا للأوضاع القائمة في مجتمعات إسلامية مختلفة، لكنه يمثل في أفضل الأحوال لحظة مصيرية من بين لحظات عديدة أخرى.

في هذه الحال، حيث يدور الحديث عن العلاقة بالإسلام، وحقوق الإنسان والديمقراطية، ينبغي في البداية أن تطرح قضية التقليد المعياري، الذي يتم تبريره جوهريا من خلال نصين: القرآن باعتباره، وفقا لفهم المسلم، خطابا إلهيا مباشرا «الوحي»، والسنة كونها استلهاما من الوحي الإلهي لأقوال وأفعال النبي سنة، كلاهما يعدهما المسلمون مقدسا ولهما حرمة لحد بعيد: لذا فان النقاش علنا حول القرآن باعتباره كلام الله، أو حتى أن تحليله وفقا لنموذج نقد الإنجيل تاريخيا كنص أدبي، يكاد يكون مستحيلا في الوقت الراهن في أغلب أجزاء العالم الإسلامي. أما التعامل مع السنة باعتبارها مجموعة من أقوال وأفعال النبي محمد فإنه أقل حرمة، بيد أنه يبقى محفوفا بالأخطار أيضا. فالسنة ملزمة للأجيال اللاحقة، حتى أنها في بعض نصوصها ملزمة شرعا. خلافا للقرآن لا يتمثل تراث النبي في صورة كتاب واحد، إنما في سلسلة متعددة من الأحاديث المسندة تشمل على أقوال وأفعال النبي، التي قام بجمعها علماء مسلمون في القرن الثامن والتاسع الميلادي. يتسم القرآن بأسلوب صعب جدا من ناحية لغته وتأليفه وبنائه، لذلك ينبغي الرجوع إلى كتب التفسير في كل نقطة، حتى في المواضع التي تبدو فيها أقواله واضحة ومحددة المعاني من النظرة الأولى. هذا يسري على العقيدة، مثلما يصح على القضايا المهمة شرعا. وهذا كان ومازال معروفا للعلماء المسلمين بصورة عامة؛ خلافا لذلك فان الإسلاميين يحبذون تجاهل ذلك ـ إن لم ينكروه أصلا وبكل بساطة.

فكل من القرآن والسنة يعلنان امتلاكهما للحقيقة. إنهما يكونان الأساس الذي تستند عليه العقيدة، ليس للأصوليين وحدهم. فقد خلقا إطارا لنظام معياري ملزم ويقدمان في ذات الوقت برنامجا لسلسلة من الأقوال والتعاليم والإرشادات والصور والاستعارات المجازية، التي يمكن للمسلم أن يعود إليها مستحضرا الماضي، حين يبحث عن نهج لحياة إسلامية. لكن تبقى هناك حاجة ماسة للتأويل، لا يمكن تحقيقها من غير اختيار وإعطاء أهمية لأقوال مختلفة، يقدمها كل من القرآن والسنة. إذ لا يتم شيئ من دون الرجوع إلى التفسير. هذا يطرح في ذات الوقت السؤال عن مرجعية دينية ومرجعيات دينية «في الإسلام»، إنه السؤال الذي يطرح نفسه منذ الساعة الأولى وقلما لقي إجابة موحدة. وقد غدا هذا أكثر راهنية في الوقت الحاضر أكثر من أي وقت مضى، نظرا لسرعة تزايد فرص التعليم، ولتكاثف الاتصالات باستمرار، بفضل هذا كله ينال كثير من الناس باستمرار علما دينيا مهما وعلى أساس هذا العلم يتطلب ذلك قدرة خاصة على التأويل أكثر من أي وقت مضى.

إن طرح السؤال عن العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية يعني، أن يقرأ القرآن والسنة برؤية معاصرة. هذا بالذات ما ينبغي حينذاك العمل به، حتى حين تقدم النصوص المقدسة لهذا الغرض أقوالا واضحة. لكن الأمر ليس كذلك. يتضمن القرآن، حقا، بعض الإشارات عن التصرف «السليم» وعن مبادئ نظام «عادل»، لكنه لا يقدم خطة شاملة عن علاقة الفرد بالدولة والمجتمع ولا يلزم المسلمين بنظام دولة محدد. خلافا لقناعة كثير من المسلمين المعاصرين لا يمكن لذلك أيضا أن يعتمد القرآن «دستورا» لدولة إسلامية. ينطبق هذا بدرجة بدرجة أكبر على السنة، التي يمكن على كل حال أن يستنتج منها مبادئ محددة، يمكن استخدامها سياسيا أيضا وكذلك تعاليم سلوك ملموسة، بيد أنها لا تتضمن مشروعا لدستور. لذلك يمكن التساؤل فقط، عما يقوله المسلمون والمسلمات اليوم عن حقوق الإنسان والديمقراطية إحالة إلي القرآن والسنة ـ والأمر يختلف من مكان لآخر.

فمنهم من يستحق اهتماما خاصا، إنهم أولئك المنظرين والنشطاء، الذين يعملون بصراحة على إقامة «نظام إسلامي»، ولهذا نعتوا بـ «الإسلاميين»، لتميزهم عن أكثرية المسلمين، الذين يسترشدون، حقا، جملة وتفصيلا بالمعايير والقيم الإسلامية، لكن هذه الأكثرية لا ترغب

Mehraneh Atashi:

من سلسلة: *Bodyless*، طهران، ٢٠٠٤

من كتاب: *Iranian Photography Now*, Verlag Hatje Cantz 2008.

بالضرورة أن تشهد بناء دولة إسلامية. ميزة «النظام الإسلامي»، حسب رأي الإسلاميين، هي أن يجعل هذا النظام كل من الدين والقانون والسياسة يرتبطون ببعضها البعض بصورة لا تقبل الانفصام (هذا ينص باختصار على أن «الإسلام دين ودولة») و «شريعة الله» وحدها هي التي تشكل الأساس للعلاقات الشخصية ولنظام الحكم (هنا يتضمن شعارهم «تطبيق الشريعة»). الشعارات ضخمة، خشنة وموضع خلاف. الأفضل أن تفهم على أنها جزء من جدل ثقافي واجتماعي ـ سياسي، فيه يميز الإسلاميون أنفسهم عن غرمائهم على الصعيد الداخلي والخارجي.
هناك نقاد على الصعيد الداخلي، يرفضون هذا النمط من التداخل بين قناعات دينية ونظام للحكم، سواء كان هذا بالرجوع إلى القرآن والسنة مما يقتضي محاجاة دينية أيضا، أم كان ذلك بعلمانية مكشوفة تسعى لدعم الموقف الخاص من غير اعتماد التقليد الإسلامي. وعلى الصعيد «الخارجي» يقف «الغرب» بكل ما يدعيه (لكن لا يمثله بحزم ومصداقية على الدوام) من معايير وقيم عن التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية، التي تقتضي من المسلمين تنويرا بلا مهادنة والإعلان عن أن نظام حكم علماني هو الأساس الذي لا يستغنى عنه لقيام حضارة حديثة حرة.
يلعب «الإسلاميون» الذين من ضمنهم أيضا أصوليون بالمعنى الحرفي للكلمة دورا مهما، لكن ليس مهيمنا. إنهم من يحدد، على صعيد الحوار الداخلي في أوساط المسلمين، طبيعة العلاقة المناسبة بين الدين والقانون والسياسة منذ سنوات. من موريتانيا حتى ماليزيا يؤثرون في حياة المجتمع وفي النظام القانوني والدستوري لمجتمعاتهم. هناك أكاديميون ومثقفون وأطباء ومحامون ومعلمون وأصحاب مؤسسات ورجال أعمال محسوبين عليهم. يكون الإسلاميون اليوم في أغلب البلدان الإسلامية تيارا عريضا، ينبثق من وسط المجتمع ولا يقتصر قطعا على شباب خائبين، بلا فرص ومحكومين بالعزلة، كما يعرفهم المرء بالدرجة الأولى من الجزائر وفلسطين. فالإسلاموية ببساطة ليست وليدة الفاقة والتخلف، بحيث يمكن تجاوزها عاجلا أم آجلا من خلال سياسة اقتصادية واجتماعية معقولة. فيما عدا ذلك فانه ليس من السهولة أبدا إجراء تحديد بين على الصعيد الداخلي على الدوام، لأنه لا يتم التعبير عن المواقف الإسلاموية في أوساط المعارضة فحسب، بل ليس من النادر أيضا أن تكون حاضرة في أوساط المؤسسة الدينية، وفي بعض الأحيان حتى لدى المؤسسة السياسية. وحين توجد ضمن هذا التيار العريض مجموعات راديكالية أيضا، فإنها تقود جهادا ضد أعداء الإسلام أو تود قيادته، بيد أن الأغلبية تمارس إستراتيجية تنأى عن العنف، معتمدة سياسة الإقناع والعمل الاجتماعي (أي ما يسمى رسالة الدعوة) وليس الكفاح المسلح.
يتم في أوساط الإسلاميين منذ سنوات التفكير في صيغ ومضامين «النظام الإسلامي»، الذي يسعون إليه بدلا من النماذج الغربية «المستوردة» لنظام سياسي واجتماعي «غير قويم» ولذلك، هكذا تنص الدعوى السائدة، أن الغاية العظمى للإسلاميين هي تحقيق ـ المصداقية الثقافية، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الجماعة والمنعة ـ على أسس إسلامية بحتة. وهنا تلعب مبادئ دولة القانون والمشاركة السياسية دورا عظيما، أعظم ربما مما قد يفكر به المرء بادئ الأمر، بيد أن الإسلاميين، الذين يصرون بقوة على «المصداقية» في ظل الإسلام، يعدون بشكل عام عدوا مبينا للقيم الغربية وتصورات نظامها. وهذا يشمل بالفعل



الديمقراطية وفكرة حقوق الإنسان. ولكي تكون هذه الأفكار أكثر إثارة للأهمية، عليها أن تركز على دمج مبادئ دولة القانون الديمقراطية في إطار إسلامي واضح. ما يعني الإسلاميين بالدرجة الأولى، هو ليس أن يسأل عن مدى كفاءة النموذج الديمقراطي في التغلب على المشاكل السياسية والثقافية والاجتماعية الهائلة، التي على مجتمعاتهم تذليلها، بل الأرجح أن يسأل عن شرعيتها في إطار تقاليد شرعية ـ دينية خاصة. يجري في ظل العولمة رفع شعارات الأصالة الثقافية بطريقة أضخم من أي وقت مضى. يشكل الإسلام على كل حال بالنسبة للإسلاميين المقياس، الذي ينبغي أن يقاس عليه كل شيء ـ وليس العكس.

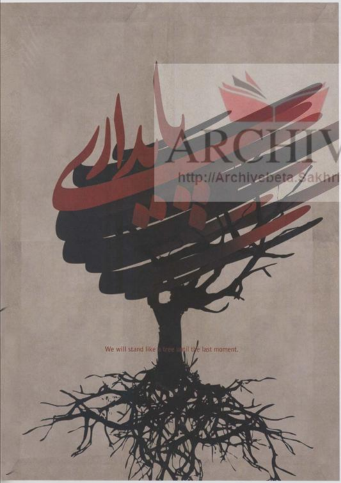
وقد غدا الإسلاميون عرضة لاتهامات متكررة، بأنهم يرضون بدعوات عامة للعودة الأخلاقية إلى أن (الإسلام هو الحل)، من غير تقديم مشروع لـ «نظام إسلامي» متفق عليه ومدروس من كل الجوانب، يفي بالمتطلبات العصرية. فجمهورية إيران الإسلامية لا تعد مثالا يحتذى به لدى أغلب المسلمين (وهذا يصح على الشيعة أنفسهم)، والمملكة العربية السعودية أقل من ذلك بكثير؛ أما السودان، وباكستان أو موريتانيا، التي تقدم نفسها كدول إسلامية أيضا، لا تطرح على بساط البحث أصلا. بذلك لا يوجد نموذج مقبول بشكل عام ومجرب لـ «نظام إسلامي». حين يتم لاحقا تقديم بعض أطروحات ونظريات الحوار الإسلامي الداخلي التي تتمحور حول الإسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية، فإن ذلك يعتمد بالدرجة الأولى على مقالات لإسلاميين سنة، من ضمنهم شخصيات مرموقة من جماعة الأخوان المسلمين المصريين. قد يكون لمسلمات أخريات ومسلمين أن يدحضوهم في أي وقت سواء من ناحية مبدئية أو فيما يتعلق بقضايا منفردة. إنهم على كل حال لا يمثلون «الإسلام» ـ حتى وإن كانوا يدعون هذا بالتأكيد.

«النظام الإسلامي» و «تطبيق الشريعة»

الإسلام هو، وهذا ما يتفق حوله اليوم كل المسلمين، أكثر من مجرد الشهادة بوجود إله واحد ونبيه محمد: فالعقيدة تقتضي أفعالا. إنها تبرر سلوك حياة معينة، يتم فيها نقل القيم والمعايير الدينية إلى تصرفات دنيوية؛ فالأخلاق الدينية لا يجوز أن تبقى بمنأى عن التأثيرات الاجتماعية. هذا ينبغي أن يؤثر بطريقة أو أخرى في الحقل السياسي، الذي يستند باستمرار على قيم معينة ويعكس أفكارا محددة عن الدنيا. يمضي الإسلاميون في هذه النقطة إلى أبعد من ذلك: إنهم يزعمون، أن السلوك السوي المرسوم من الله لا يسمح بتحقيقه على الصعيد الشخصي لوحده، إنما فقط في إطار نظام إسلامي، يتم فيه فرض أوامر الله ونواهيه من غير تخفظ. يقتضي الإسلام، كما يعتقدون، «تطبيق الشريعة» باعتبارها نظام قيم وتشريع شامل تماما قضى به الله. يشترط تطبيق الشريعة، حسب اعتقادهم، قيام نظام حكم إسلامي. لكن علينا أن نقول بوضوح لا لبس فيه، إنه بالطبع لا يوجد إجماع حول ذلك في المجتمع العالمي للمسلمين. صحيح أن كل المسلمين ينطلقون من أنه ينبغي الربط بين العقيدة والفعل بطريقة جلية وأنه من ضمن ما عليهم هو واجب الالتزام بـ «الأركان الخمسة» للإسلام، هذا يعني أداء الصلاة خمس مرات في اليوم، صيام رمضان وأداء الزكاة والحج إلى مكة مرة واحدة على الأقل لمن استطاع إليه سبيلا. لكن لا يطالب كلهم بدولة إسلامية. إن تشبث الإسلاميين بهذا الفعل الدنيوي، أي بقضية التشريع والسياسة وبذلك تكون النتيجة الحتمية الأخيرة هي التمسك بالسلطة، هذا ما يؤاخذون عليه، إذ كثيرا ما ينظر إلى ذلك نظرة نقدية حتى في أوساط المسلمين.

هكذا لا يتضمن القرآن والسنة، كما ذكرت، إرشادات واضحة لإقامة نظام سياسي. وبذلك لا توجد أيضا نظرية سياسية إسلامية ملزمة. تتمحور مذاهب الحكم الإسلامية للمنظرين السنة من العصور الوسطى، التي يستشهد بها حتى اليوم حول قطبين: الشريعة من ناحية ومن الناحية الأخرى الشخص الحاكم (خليفة، إمام). يمكن للحاكم أن يتصرف باعتباره "ظل الله على الأرض" وبهذا المعنى يتخذ لنفسه حق الملكية المقدسة؛ كذلك يمارس في الواقع حكما مطلقا، لأن سلطاته حسب المذهب الكلاسيكي، لا يشاركه فيها أحد، ويمكن له بالطبع أن يفوضها إلى عدة أشخاص. لكن الخليفة يخضع كغيره من المسلمين لشرع الله، وهذا الشرع الإلهي كان يقوم بتفسيره علماء الدين والفقهاء، الذين يعدون أنفسهم «ورثة الأنبياء». كانت أولى واجبات الحاكم تكمن في فرض الشريعة في نطاق حكمه؛ في هذا السياق كان يملك صلاحيات واسعة أيضا لدى تنظيم القضاء. لكنه لا يملك من الناحية النظرية سلطة تشريعية. كانت ولم تكن للمؤسسات السياسية، كالأحزاب والهيئات والبرلمانات أي أهمية على الصعيدين النظري والعملي. عدا ذلك لم تكن هناك مؤسسة دينية على غرار الكنيسة في الإسلام السني، وكذلك يمكن القول بالفعل بوجود ما يشبه الإكليروس المسيحي في مراحل محددة في الإسلام الشيعي، لكن لا يمكننا الحديث عن مؤسسة دينية ذات سلطة.

على أساس الالتزام العام بالشرع الإلهي، الذي يخضع له الكل ـ حاكما أو محكوما، يمكن أن يفسر الإسلام بأوجه مختلفة نظام الحكم بالقانون الإلهي. لذا فإن تبرير الحقوق السياسية والمدنية وواجبات المواطنين تترتب عليه نتائج بعيدة المدى: إن فكرة سيادة الشعب على سبيل المثال، التي تستنبط منها حقوق سياسية ومدنية وواجبات، لا مكان لها في نظام معياري ولاهوتي، نظام يؤسس وفقا لإرادة وشريعة الله. المستقل هو الله وحده وفقا لفهم الإسلاميين، لأنه وضع لكل الأزمنة قيما، ومعايير وشرائع، توجه حياة البشر ولا يمكن استبدالها أو إلغاؤها من حاكم أو أكثرية برلمانية. مع ذلك أن استنباط الحقوق والواجبات لا يقول شيئا بالضرورة عن مضامينها. تبقى من ناحية مبدئية الإمكانية قائمة في جعل عناصر نظام دولة القانون الديمقراطية تنتظم في علاقة مبررة دينيا. هذا يتضمن إضافة إلى ذلك فكرة حقوق الإنسان، ومبدأ المساواة، ومبدأ الأكثرية وفصل السلطات، القائمة على استقلالية وحرية الفرد وكذلك التعددية في الرأي ـ المثبتة على صعيد المؤسسات ـ ، ومراعاة المصالح وشرائح المجتمع كما منصوص عليها في نظام لدولة قانونية. فالديمقراطية لا تسمح بتقليصها على بنى ومناهج شكلية (انتخابات، برلمانات، تحديد أوقات ممارسة المنصب)، إنما تشترط وجود أفكار محددة عن قيم وقوانين. وهذه بالطبع لا يمكن أن تنمو فقط على أرض الغرب المسيحي.



قضية حقوق الإنسان

يجد المسلمون (ومن ضمنهم أيضا الإسلاميون) في التراث الإسلامي نقاطا مشتركة مع كل العناصر المشار إليها. إن مقارنة للقيم الإسلامية الأساسية مثل العدالة، المساواة والخير العام وفقا لمقياس معاصر يشترط بالطبع قواعد جديدة أساسية لتلك القيم الموروثة أو تلك المكتشفة في التراث. إن المسألة هي مسألة دلالات جديدة، في العادة قد لا يلتزم بها كل المسلمين، ناهيك عن كل الإسلاميين. الكثير من ذلك ما زال هنا في مرحلة التطور، لكنه على كل حال مطروح

Sam Moshaver (Iran):
Poster design, 2006.
من كتاب: *Arabesque Graphic Design from the Arab World and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008,

Zeynab Shahidi (Iran): *Self-Poster* 2006.

من كتاب: *Arabesque. Graphic Design from the Arab World and Persia.*

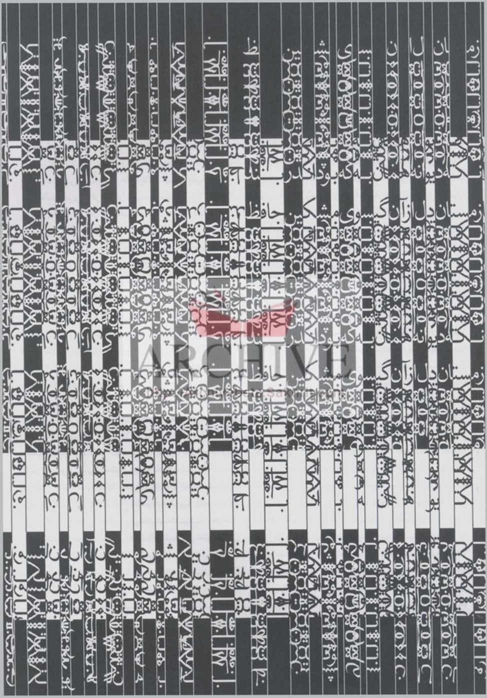
النقاش. هذا يصح على حقوق الإنسان مثلما يسري على تعريف لنظام دولة القانون. كثيرا ما يستدل على فكرة حقوق الإنسان من القرآن، حيث يجري الحديث في سورة الإسراء، الآية: ٧٠، عن كرامة الإنسان (في صيغة الجمع)، زد على ذلك أنه يشار في موضع آخر إلى أنه «خليفة» و «وصي» على الأمانة الإلهية. من خلال الاعتراف المبدئي بكرامة الإنسان، التي منحت لكل البشر يمكن من غير كل هذه الصعوبات الكبيرة تعميمها على الأفراد، ولإبراز كرامة الإنسان كفرد، يلي ذلك بالطبع مشروع محدد، ليس قسريا، عن حق الإنسان أو حقوق الإنسان. في الحقيقة يسعى الكثير من الإسلاميين إلى اشتقاق حقوق إنسان إسلامية من تعاليم القرآن. في ذلك يرد بشكل عام التأكيد الشديد على مسؤولية الإنسان أكثر مما هو على حريته: يبرز المنظرون المسلمون بالذات المسؤولية الدينية والاجتماعية للأفراد، التي يستدل عليها من أقوال القرآن، التي طبقا لها جعل الله الإنسان وكيلا وأمينا له على الأرض. ينص المصطلح العربي على كلمة «خليفة»: بهذا المعنى يعتبر كل البشر «خلفاء» لله على الأرض، وليس فقط، كما هو في مذهب الخلافة الكلاسيكي، الرئيس الشرعي لأمة المسلمين.

إذا فالأمر ليس هكذا، في أن الفرد، وفقا لمذهب الإسلام التقليدي وفهم الإسلاميين المعاصر، يتبع كليا للأمة الإسلامية، ناهيك عن أنه يتم التضحية به. كما أن واجبات وحقوق الأشخاص قد تم إعدادها إعدادا جيدا.

إذ ينطلق الشرع الإسلامي الكلاسيكي من أن الفرد ذو حقوق وواجبات، فهو يتحمل مسؤوليات أمام الله والبشر، وليس أمام الأمة جمعاء. لكن على الأشخاص أن ينتظموا بانسجام في المجتمع وأن يجعلوا مصالحهم الشخصية ورغباتهم خاضعة عند الشبهة «للصالح العام»: فالمصلحة العامة تتقدم على المصلحة الشخصية. هذا ينسجم مع تصورات «العدالة» في مرحلة ما قبل المعاصرة، عدالة نجمت عن تفاعلات متوازنة لأجزاء غير متكافئة، كل واحد منها يأخذ مكانه فيها - وعليه أن يحافظ على هذا المكان، إذا أريد بذلك الحفاظ على النظام والعدالة "على كل واحد أن يأخذ ما له، وكل واحد كما يحب وماذا يحب"، كما أوجز ذلك يولبيان رجل القانون الروماني بتعبير مقتضب). يجد الفرد في هذه الأفكار مكانا مريحا. خلافا لذلك فإن المذهب الفردي يلقى على الرفض على اعتبار أنه يتسم بالأنانية وبالانفصامية وبالهدم. إن فكرة التخلي عن شريعة الله، واستقلالية الفرد و «انطلاقته» الحرة تعد غريبة على هذا التفكير. إذ ينبغي تطويق الحرية من خلال رادع الضمير على الصعيد الداخلي وعلى الصعيد الخارجي عبر حاجز القانون، ليبقى قائما فوق كل الحقوق الشخصية.

جرى وضع حدود ضيقة خاصة في مجالات الحرية الجنسية، حرية الفن والحرية الأكاديمية: فالأخلاق ترفع كشعارات كبيرة جدا في أوساط الإسلاميين ووفقا لذلك يتقدمون بحماس في الكفاح ضد أي لون من «اللاأخلاق»، «الفسق» و «الفساد»، الذي لا يقتصر في أي حال من الأحوال على الاقتصاد. يمكن اعتبار «سياسة الأخلاق» بكل تأكيد على أنها إحدى المطالب المركزية للإسلاميين. فهم يمارسون نشاطا خاصا في هذا المجال. وهذا يوضح في نفس الوقت، لماذا تحتل العلاقة الجنسية بشكل عام ودور المرأة بشكل خاص أهمية عظيمة للغاية بالنسبة للإسلاميين على صعيد النظرية والتطبيق. وتعد الحرية من ناحية مبدئية مقبولة كقيمة أساسية للنظام الإسلامي، بيد أنه يتم على صعيد الواقع تحديدها لمدى بعيد، وهذا في الحقيقة لا يقتصر على الإسلاميين وحدهم فحسب، إنما أيضا على الكثير من عامة المسلمات والمسلمين الذين ليست لديهم توجهات إسلاموية، والذين يبدون آراء متزمتة بالفعل إزاء قضايا الأخلاق الجنسية والعلاقات الجنسية من غير زواج أو العلاقات المثلية المرفوضة بشدة، تلك العلاقات التي تلقى في الغرب تسامحا، وإن لم تكن مشروعة أصلا، باعتبارها تعبيرا عن الحرية الشخصية.

في تعريف الحرية المشروعة تبرز بذلك خلافات إزاء الفهم المعاصر لحقوق الإنسان، الذي لم يعد منذ زمن «غربيا» فقط. مثل ذلك يصح على مبدأ المساواة. وفقا للمذهب الإسلامي، الذي يمكن أن يعتمد على أقوال مختلفة في القرآن والسنة، يعتبر كل الناس (على الأقل كل المؤمنين) سواسية أمام الله: كلهم جعلوا كأمناء أو خلفاء له ومن حيث ذلك إلى حين متساوين (وفيما إذا كان الملحدون يخسرون كرامتهم بسبب الإلحاد، يعد هذا موضع خلاف في أوساط العلماء المسلمين والمنظرين الإسلاميين). لكن المساواة أمام الله لا تعني بالضرورة مساواة أمام القانون: في الشرع الإسلامي لا يتساوى غير المسلمين، والعبيد والنساء مع المسلمين الأحرار في مجالات معينة - خاصة في قانون الأسرة وقانون الإرث أو كشهود أمام المحكمة -. ولأسباب واضحة تحتل العلاقة بين الجنسين مركز الصدارة على صعيد المصلحة العامة. حقا أن هناك مساع في كثير من الدول الإسلامية، لتقليل الفوارق القائمة، بحيث يتم على سبيل المثال تغيير قانون الطلاق لصالح المرأة؛ كذلك ليس من النادر أن يسعى إسلاميون من الجنسين في هذا الاتجاه. لكن يبقى الرأي السائد، أن التكافؤ يسود بين


دل ازآن گیسوی مشکین حافظ
دیوانه همان به که بود اندر بند

الرجل والمرأة، بيد أنه تنعدم المساواة التامة بينهما. يقوم الرجل والمرأة بأدوار تكميلية، حيث ينظر للمرأة نظرة كلاسيكية تماما فيتمثل دورها بالدرجة الأولى كربة بيت وأم وينبغي عليها أن تقوم بالأدوار الأخرى فقط حين تلبي واجباتها الزوجية ـ المنزلية وبموافقة زوجها. بهذا يجري التفكير بعلاقة شراكة تنهي تلك النماذج من الأدوار التقليدية، التي وفقا لها يتحرك الرجال والنساء في مجالات منفصلة لمدى بعيد ـ بيد أنه يتم التمسك بموقع الرجل كرب للعائلة والبيت. وهنا يستخدم القرآن كمرجع يعبر عن ذلك في موضع ما بكل بصراحة، الرجال "قوامون" على النساء، أو على الأقل لهم الأولوية عليهن (المصطلح العربي "قوامون" في سورة النساء، الآية: ٣٤ يسمح بتأويله في كلا الاتجاهين). ليس كل المسلمات (ولا حتى كل الإسلامويات) يرتضين بدور مرسوم لهن كهذا؛ يحاول البعض أن يبرر، استنادا على القرآن، المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة في كافة المجالات سواء كان على صعيد الحياة الشخصية أو العامة. ومع ذلك لا يعد تحرير المرأة وفقا للنموذج الغربي غاية تطمح إليها أغلب الإسلامويات ـ وكذلك الكثير من المسلمات، اللواتي لا يشاطرن الإسلامويات آرائهن، يرين في ذلك خطرا يتهدد الحياة الزوجية والأسرة والنظام الاجتماعي والأخلاق.

إلى جانب موضوع الجنس يلعب وضع غير المسلمين في «النظام الإسلامي» دورا مهما، حيث يجري الحديث بشكل عام بالطبع فقط عن اليهود والنصارى، بصفتهم «أهل الكتاب» (هذا يعني أنهم أتباع أحد الأديان السماوية) تم تحديد موقعهم في الشرع الإسلامي بدقة لحد ما. خلافا لذلك لم يكد يرد ذكر الهندوس والبوذيون وأتباع مذهب كنفوشيوس، الذين يحتلون خارج منطقة الشرق الأوسط والأدنى أهمية فعلية هائلة جدا للحياة المشتركة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك أتباع «الطوائف الدينية الجديدة» لا يذكرون في الحوار النظري، باستثناء البهائية وحركة الاحمدية، التي نشأت في القرن التاسع عشر على أرض الإسلام، وكلا الحركتين لا يلقيان تسامحا من أغلب المسلمين، ويعد أتباعهما «مرتدين». كثيرا ما يقر الإسلاميون لغير المسلمين (المقصود هنا وفقا للقاعدة النصارى واليهود) بنفس الحقوق السياسية والمدنية ومن ضمنها حق الترشيح في الانتخابات، بيد أنهم يبقون مستثنين من بعض المناصب، التي تفهم، بأوسع مما للكلمة من معاني، على أنها «دينية». يضاف إلى ذلك منصب رجال القضاء، حيث تُطبق الشريعة، ومنصب رئيس الدولة، لأنه يمثل الطائفة الإسلامية ويقودها. هذا يتخطى بوضوح تصورات مرحلة ما قبل المعاصرة عن التسامح ـ الذي أمتته إلى حد بعيد المجتمعات الإسلامية ولفترة طويلة أطول من تباهي الغرب المسيحي بتسامحه. لكن هذا لا يلبي مبدأ المساواة.

هل يمكن إعداد نظام إسلامي ديمقراطي؟

مهما كانت الدولة الإسلامية لا يستغنى عنها من أجل حياة إسلامية حقيقية بناءً على ما يعتقده الإسلاميون، إلا أنهم لا يرون أن معالمها المحددة ينبغي بالضرورة أن تحدد بدولة الخلافة التاريخية. هذا يسري على الأقل على أكثرية الإسلاميين السنة. أما الشيعة فقد طوروا في صيغة ما يسمى بنظرية الإمامة رؤاهم الخاصة عن المرجعية السياسية والدينية، التي تتميز في عدة نقاط جوهرية عن التصورات السنية. يعتبر الشيعة الأثنا عشرية أو الإمامية أن من ضمن ما يتطلبه النظام الإسلامي الشرعي هو: الاعتقاد بكاريزما وراثية لعائلة النبي، التي تنحصر بالخلف من الذكور لابنته فاطمة من زيجتها مع علي بن أبي طالب؛ عصمة الأئمة، الذين غاب إمامهم الثاني عشر في مطلع القرن التاسع (ومن هنا جاءت تسمية الشيعة بـ «الاثني عشرية») وبأنه في نهاية الزمن يظهر المهدي/ المسيح لإقامة دولة العدل؛ لرجال الدين والفقهاء صلاحيات خاصة بصفتهم رؤساء للطائفة والكثير غيرها. أما الفرق الشيعية الأخرى كالإسماعيلية «الشيعة السباعية» والزيدية «الشيعة الخماسية» فانهم ينادون بتصوراتهم الخاصة عن الشرع الإسلامي.

خلافا للسنة: يلتزم الإسلاميون السنة اليوم بالدرجة الأولى بفرض الشريعة في إطار دول منفردة، وليس اتحاد كل المسلمين في أمة عالمية وإعادة تأسيس خلافة تطوق العالم. طالما أن الشريعة ستفرض، فإن شكل الدولة كما يبدو لهم أمر ثانوي. فهم يرون، بأغلبيتهم، أن القرآن والسنة يفرضان على المسلمين في القضايا السياسية فقط بعض المبادئ العامة هي: مبدأ «الشورى» والمشاركة السياسية، حين لا ينبغي تبرير الديمقراطية البرلمانية إسلاميا؛ إن مسؤولية الحكام أمام الله والبشر، يمكن استخدامها كأساس لواجب المحاسبة المنظم، بل حتى ينبغي استخدامها، إذا اقتضى الأمر، لإقصاء «الحاكم» (رئيس، إمام، خليفة) من غير اللجوء للعنف؛ واستقلالية القضاء، المستندة إلى سمو القانون الإلهي الذي لا يسمح للسلطة الدنيوية بالتدخل. وبذلك يتم الحديث عن مبادئ قيادة حكومية جيدة، تدعو لها منذ سنوات منظمات عالمية من البنك الدولي إلى صندوق النقد العالمي وهنا جرت صياغتها صياغة إسلامية لحد ما، وهي مشروعة ومضمونة. إن المبادئ والقيم

الأساسية المحددة في القرآن والسنة، التي اكتشفها المسلمون وحدهم ينبغي، هذا ما تنص عليه المحاججة لأبعد من ذلك، أن تتلاءم مع الظروف الزمنية المتغيرة وتستخدم بطريقة تتناسب معها. يمكن أن يتم هذا في إطار إعادة إحياء نظام الخلافة؛ لكن هذا ممكن أيضا في إطار جمهورية إسلامية أو ملكية.

إن التمسك بالشريعة يتيح في كل الأحوال حرية تصرف أكبر إزاء تغير الشروط والحاجات الاجتماعية الضرورية من تلك التي يسمح بها عند التشبث بنظام الخلافة. إن الشريعة تسمح بملائمة الظروف القائمة بطريقة تتسم بالمرونة، حتى في حالة الأخذ في البداية بأشكال جديدة متطورة من خارج الإسلام للتعبير السياسي والتنظيم. يمكن بالطبع توفر سيادة الشعب، كما أشرت، في نطاق محدود فقط، لأن الله منح الإنسان سلطات مخولة معينة لتنظيم شؤونه، قام الشعب بإعادة تفويضها إلى «الحاكم»، إنه تصور يسمح بجعله يتوافق مع المبادئ البرلمانية عند تطويره لدرجة كبيرة. وللاستدلال على المشاركة في اتخاذ القرار السياسي يقدم التراث الإسلامي بالفعل نقاطا جيدة للانطلاق. هنا يحتل مركز الصدارة مبدأ الشورى، الذي سبق أن نُصح به المسلمون بإلحاح في القرآن. المقصود بذلك هو التشاور المتبادل في كافة مجالات الحياة، بما في ذلك مشاورة الحاكم أيضا، وقد عولج هذا في القرآن وفي الممارسات التاريخية كمنهج ولكن من النادر جدا كمؤسسة. واليوم يدور نقاش على صعيد إسلامي داخلي حول العلاقة بين الشورى والديمقراطية، حيث يفهم التأويل المعاصر للشورى كممارسة ملزمة، توضع على قدم المساواة مع اللجان البرلمانية. يمكن بناءً على ذلك أن تعد الديمقراطية البرلمانية ذات التعددية الحزبية صورة عصرية للشورى، طالما تحركت على أرض الإسلام أو بالأحرى في إطار الشريعة.

كانت توجد باستمرار في العالم الإسلامي تعددية في الآراء، مصالح وفرق اجتماعية. حسب قول مأثور للنبي محمد يمكن حتى أن يعتبر تعدد الآراء "رحمة" للملة. وقد اتخذ مبدأ التعددية حالة واقعية في علم الفقه، حيث يوجد جنبا إلى جنب العديد من المذاهب، التي تحتل مبدئيا نفس المكانة (حتى وإن لم يكن الحال كذلك دائما على صعيد الممارسة)، كما هو الأمر أيضا في التيارات الكبرى للسنة والشيعة، التي تعترف غالبيتها ببعضها البعض اعترافا متبادلا. تبدو الموازنة التاريخية القائمة على التعددية المعاشة والتسامح على صعيد الممارسة مواتية أكثر مما هو في أوروبا: إن اضطهادا منظما لأصحاب الرأي الآخر وللأقليات الدينية كما تمت ممارسته في أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، لم يحدث في العالم الإسلامي. فهنا لم يحصل اضطهاد للساحرات أو الزنادقة ولا أقيمت محاكم للتفتيش موجهة من قبل الدولة أو الكنيسة. لا ريب أن الإسلاميين يرغبون في رؤية الاختلاف في الرأي محصورا في "إطار الإسلام" - إذ يجب في كل مرة تعريفه، والتعريف هو بالطبع تعبير عن علاقات السلطة السياسية والاجتماعية. وقد تكون هناك ضرورة لتحمل عدم الإيمان، والشك والإلحاد، حين يبدو هذا ملبيا للغرض بالنسبة إلى الأوساط الحاكمة؛ فيما لا يتم الاعتراف بحرية الاختيار الفردي وحرية اتخاذ القرار الشخصي مع أن ذلك تعبير مشروع. يمكن في «إطار الإسلام» ضمان حرية التعبير وحرية التجمع والاتحاد، رغم أن هذا يستبعد بشكل عام القوى "المعادية للإسلام". هذا يقود بالطبع إلى خلق مشاكل في المجتمعات المعاصرة، التي لا يقتصر مواطنوها على مؤمنين فقط. ولم تقم أي من المذاهب الفقهية تقريبا بمأسسة التفسيرات المختلفة حول القيم والمعايير الإسلامية في الماضي. ويرفض كثير من الإسلاميين في الحاضر أيضا التجمعات السياسية والأحزاب والنقابات. فالمشاركة في اتخاذ القرارات السياسية والمشاورات ينبغي حسب رأيهم أن تقتصر على الأفراد. يبقى المثل الأعلى لوحدة الأمة الإسلامية طاغيا - ربما لهذا التنوع الحقيقي بالذات، الذي لم يكن من الممكن دائما تجاوزه ولا يمكن تجاوزه بدون حدوث توترات.

ليس لمبدأ الأكثرية تقليد في الإسلام؛ لكنه يلقى تأييدا من الكثير من المنظرين المعاصرين، طالما أن الأكثرية لم تتخذ قرارات «مناقضة للإسلام» ـ وما هو مناقض للإسلام يبقى رهنا للغموض. إن فصلا حقيقيا للسلطات حسب المذهب الكلاسيكي غير مسموح به حقا، غير أنه يمكن للحاكم أن يفوض ما له من سلطات غير قابلة للفصل بالفعل إلى مرؤوسيه. هنا ما يثير اهتمام المنظرين المعاصرين، الذين يرون أن فصلا حتميا للسلطات مشروع وضروري. في الحقيقة، إذا أخذنا الأمر بدقة تامة، لا توجد في المذهب الإسلامي سلطة تشريعية، لأن الله باعتبارها سيادة مطلقة قد حدد بصورة ملزمة المعايير والقيم والشرائع للحياة الدنيا ولكل الأزمنة وأن البشر يمكنهم فقط تفسيرها تفسيرا مفصلا وتطبيقها على أوضاعهم المعيشية بشكل ملموس. لكن هذا يمكن بالطبع حسب الآراء المعاصرة أن يحدث في إطار نظام برلماني، بالطبع من خلال انتخاب نواب، وليس فقط من خلال فقهاء ورجال دين مسلمين. إن صفة قانونية الدولة يمكن فقط تحقيقها مبدئيا في إطار نظام إسلامي قائم على أساس الشريعة، بيد أنه لا يتضمن ، كما يظهر، حتمية فرض الحريات المدنية والمساواة.

يستغل الإسلاميون بشكل عام السياسة باعتبارها وسيلة لتبرير الغاية، والغاية تكمن في تحقيق نظام إسلامي قائم على الشريعة، يمكن أن يفهم، مع كل ما يتضمنه ـ على أنه «دولة فاضلة». تعكس هذه الرؤية فهما سياسيا غريبا عن السياسة، يتم فيه التعتيم إلى حد بعيد على أي لون سياسي حقيقي من ألوان السلطة، المصالح والمنافسة (يسري هذا على الأقل على تصريحاتهم النظرية؛ بيد أن الممارسة كثيرا ما تبدو هنا مختلفة أيضا). بدلا من ذلك هناك مقولات دينية – أخلاقية كـ «المعروف والمنكر»، «الحق والباطل»، «الحلال والحرام»، وكذلك (الصالح العام) ذو الصبغة الدينية، التي ينبغي أن تقاس وفقها قيمة وشرعية القناعات السياسية، والسلوك والقرارات: فالإسلام بالنسبة لهم هو مقياس كل شيء. تبقى الآليات وأساليب ممارسة السلطة السياسية والرقابة البرلمانية والمشاركة الديمقراطية بلا أية عناية؛ كما لم يعالج دور وحدود المعارضة بطريقة نظامية؛ ويبقى الموقف من نظام التعددية الحزبية ملتبسا: هكذا يحل الخطاب الأخلاقي محل التحليل السياسي لأبعد حد.

ملاحظة ختامية عن علاقة النظرية والممارسة، المقصود هنا: النظرية الإسلامية والواقع السياسي. في الحقيقة يطرح الإسلاميون بشكل عام حججهم بالرجوع الدائم إلى القرآن والسنة ويقدمون قناعاتهم الخاصة على أنها موقف «الإسلام». لكنهم بالطبع متأثرون بمحيطهم مثل كل القوى الاجتماعية الأخرى. إذ تتأثر تصوراتهم عن «نظام إسلامي»، وقيادة حكومية جيدة، وإقامة دولة القانون والمشاركة السياسية بالأوضاع السياسية الراهنة مثلما تتأثر تصورات منتقديهم، الذين لا يستندون إلى مبادئ دينية، بل ربما يتخذون لهم مبادئ علمانية معلنة. إنهم جميعا يعيشون في ظل حكومات مستبدة، وهي ـ حتى إن كانت تتعاون مع الغرب على الصعيد الاقتصادي، وصعيد السياسة الخارجية والسياسة الأمنية ـ لا تؤمن لمواطنيها أية حماية، توفرها دولة القانون، إلا بحدود وتحرمهم باستمرار من حق المشاركة السياسية. فالحرب على الإرهاب التي تدور رحاها اليوم بشكل مكثف جدا، تتجه نحو الدخول في علاقة تتسم بالتوتر مع مبادئ دولة القانون الحرة، ومن المعروف أن هذا لا ينطبق فقط على العالم الإسلامي. وفي هذا الإطار يواجه المدافعون عن الديمقراطية وحقوق الإنسان صعوبات جمة ليس فقط على صعيد «الإسلام».

ترجمة: علي أحمد محمود

غودرون كريمر: ولدت بماربورغ بالمانيا عام ١٩٥٣. تعتبر من أبرز الأسماء اللامعة في مجال الاستشراق الألماني الحديث.

بيرغيت كرافيتس Birgit Krawietz

الحداثة الإسلامية والعدالة

العدل كمبدأ رئيسي في الفقه الإسلامي

نحن لا نتعرّض هنا إلى العدالة باعتبارها فضيلة سياسية أو أخلاقية، بل كتعبير عن مبدأ معياريّ يحدد مجمل الفقه الإسلامي ويميّزه. وهذا يعني من وجهة نظر إسلامية ـ معيارية بأنّ الحقّ والعدل ممهوران بطابع الدين، بغض النظر عن شكلهما وحجمهما. وبناءً على ذلك تكتسب اليوم، وبالضرورة، جميع الدول الإسلامية الحديثة أهميةً خاصة، هذه الدول التي استلهمت أنماط التفكير القانوني الغربي، أي جعل سلطة الدولة ترتكز على الدستور وغيره من الركائز السياسية ـ القانونية على سبيل المثال. وحتى الدول والأنظمة القانونية الغربية نشأت تاريخياً على خلفية دينية، بيد أن القانون والدين فصلا عن بعضهما بعضاً كالعادة بفعل الدستور. وفي ما يأتي سنتناول بصورة خاصة تصورات العدالة والحقّ في التفكير الفقهي الإسلامي ما قبل الحديث والحديث أيضاً. وتهدف الفرضية التي سأبرهن عليها فيما بعد إلى التوصل إلى أن النقاشات حول العدالة التي تخوضها الحداثة الإسلامية باتت تشهد ازدهاراً أكثر مما كان معروفاً في القرون الماضية.

المصطلح العربي ما بعد القرآني للعدالة هو عدل وعدالة. ويستخدم القرآن هذه الكلمة حوالي عشر مرّات، لكن بمعنى السلوك السليم. وثمة مرادفات لهذه الكلمة مثل حقّ وحصّة وإحسان واستقامة وميزان ونصيب وقصد وقسط وصدق أو وسط. وهناك طائفة واسعة من المصطلحات المشابهة أو المناقضة لذلك مثل الظلم والتعسّف، ومنها الجور والانحراف والميل والطغيان أو الظلم. هذه المصطلحات هي مصطلحات محملة دينياً ولاهوتياً وفقهياً وحقوقياً وبمقادير متباينة تماماً.

وتتعامل مختلف الفروع الإسلامية اللاهوتية والفقهية مع هذه الكلمات والمصطلحات، مثل تفاسير القرآن والكتب المعجمية التي تستند إلى المصادر المقدسة، أي الإيمان بالآخرة الذي يبلغ المؤمنين بعواقب يوم القيامة وأحداثها، والفقه التطبيقي والعلوم السياسية الإسلامية. والفقهاء المسلمون التقليديون متمرسون كالعادة في معرفة عدد من هذه الفروع القرآنية وعلوم الحديث. ووفقاً لذلك فهم يضعون البعد الغيبي عن الحقّ والعدل نصب أعينهم والذي يشمل جميع النظم القانونية الخاضعة لحكم الله، وليس فقط الفقه الإسلامي بمفرده، إتماماً إلى جانب معرفتهم بالأبعاد الحقوقية الشاملة للشريعة. وهذا هو الأمر الذي يوضح الفارق بين علماء الشريعة المتفقهين دينياً وحقوقياً وأساتذة العلوم الإسلامية الغربيين المعاصرين الذين غالباً ما تنقصهم هذه المرجعية المزدوجة. ولهذا السبب ينقصهم المدخل المناسب للجوانب المعيارية في فقه الشريعة الإسلامي الذي لا يمكن استخلاصه بالطبع من النصّ القرآني وحده. ولذا يجب أن يفهم اللاهوت الإسلامي والشريعة تقليدياً باعتبارهما جزئين مؤثرين يتممان بعضهما بعضاً فيما يخصّ وحدة الوظيفة المعيارية للإسلام. فالشريعة تنصّ على سبيل المثال بأن المرء لا يعاقب مرتين على جرم واحد اقترفه. ويترتب على ذلك أن المسلم المؤمن الذي عوقب دنيوياً وفق القانون الإسلامي، لا يعاقب مرّة أخرى بعد مماته من قبل العدالة الإلهية، ولن يخشى العواقب القانونية في الآخرة. وهذا بالذات مثل مهمّ عن تصوّر العدالة الإسلامية. فقضايا العدالة والتنصل عنها تحتاج من وجهة نظر إسلامية، إلى طريقة تأمل دنيوية وغيبية دائماً، تراعي علاقة الإتمام هذه.

وفيما يتعلق بالنظرة الورعة إلى الآخرة فإن كلّ فرد يحاسب على أعماله بمفرده، وذلك لأن الله عادل في هذا المعنى، بيد أن تصور يوم الحساب في فكر العدالة والحقّ الإسلامي لا يحظى بالأهمية الكبيرة التي يحظى بها في المسيحية، لأنّ ثقة نجاة المؤمن من الحساب تغلب في النهاية. ويتعزز هذا الإحساس عبر الضمانة الإلهية لجميع المسلمين، وعند الضرورة فهم يدخلون النار مؤقتاً. والمسلم لا يخشى قطّ الخلود في النار، هذا إذا ما دخلها أصلاً، إلا إذا كان كافراً. وقبل نصف قرن تقريباً وضع داوود رهبر دراسة اشتهرت عن مفهوم العدالة في القرآن، ويمكن تأييد رأيه حول الخشية الكبرى من تشديد القرآن على يوم القيامة. لكن يجب التحفّظ على تهميشه لبعض صفات لله

مثل غضبه الذي لا يأتي بالحسبان ورحمته التي لا تعرف حدوداً، وكذلك قوله بهيمنة فكرة العدالة على الفكر الإسلامي ما قبل الحديث.

ولعلّ هذا الفهم يعود إلى الموقف التنويري لرهبر الذي يتبنّى في كتابه فرضية أساسية وهي فكرة الله العادل مطلقاً، ولهذا السبب بالذات فهو ليس طاغية بالمزاج وغير محسوب العواقب. وفعلاً أن كلمة عدل التي أضيفت لاحقاً إلى قائمة صفات الله التسعة والتسعين والتي تعرف بالأسماء الحسنى تستند في الواقع إلى مفهوم العدل القرآني (وبعض الأفعال المصرّفة في عدد قليل مشابه)، لكن كلمة الرحمن حاضرة على العكس من ذلك في النص القرآني كلّه. وبالنظر إلى معرفة المؤمن العميقة بسبيل النجاة فهو ليس بحاجة في نهاية المطاف إلى الاطلاع التام على وصايا الله وأوامره في كلّ حالة معنية وبتفصيل، ولا يحتاج إلى النظرة الشفافة إلى ذلك.

ولهذا السبب يتحمّل المؤمن عدم الوضوح المعياري البنيوي في الفقه الإسلامي التقليدي هذا، أكثر من قناعة الغربيين بطاقته على التحمّل. وينطوي جوهر الرحمة على أن هناك قدراً كبيراً من الغموض الذي يكتنف تطبيق التعاليم الدينية ينتظر المؤمن، الأمر الذي كثيراً ما يتمّ تجاهله في الغرب. فاللاهوت الإسلامي يشدد دائماً على أن الحسنات التي يفعلها المؤمن لا تبقى بلا مراعاة من قبل الله، ويكون جزاؤه عليها مضموناً، بيد أن مقدار الرحمة التي يمنّ بها الله على كلّ فرد أمر مازال يكتنفه الغموض.

إلا أنّ هذا الغموض لا يقتصر فقط على الكثير من الجوانب الفقهية الإسلامية للذنوب، بل يشمل أيضاً الشريعة الإسلامي نفسها والتي لم تُحدد معيارياً في الزمن ما قبل الحديث تحديداً وافياً. وعلى العكس من المفهوم السائد فإن مفردة «إسلام» العربية لا تعني السلام، بل الخضوع إلى إرادة الله. وهذه الإرادة وما يرتبط بها من صفات معيارية لم تذكر إلا على نحو هامشي، الأمر الذي يولّد صعوبات جسيمة في التفسير، لكنه يجلب معه من ناحية فرصاً سنتعرض إليها لاحقاً. فالقرآن هو كتاب تذكير وبناءً عليه يحتوي على عدد محدود من الآيات ذات الأبعاد القانونية.

ويمكن أن يستخلص العلماء ذوو الاطلاع الواسع هذه الأبعاد عبر طائفة أخرى من المراجع أو طرق الاستقراء. والقانون الإسلامي التقليدي، أي الفقه، الذي يعني «الفهم» حرفياً، يحاول استنطاق الشريعة. والشريعة بدورها، والتي تعني حرفياً «السبيل إلى شريعة الماء»، هي القانون الإلهي الذي سنّ للإنسان ليقدم له توجيهاً شاملاً على نحو طبيعيّ ويظهر له طريق الخلاص في الدنيا والآخرة. لكن الشريعة هي تعبير برّاق في محتواه المعياريّ، وقد تطوّر، متخذاً جملة من الدلالات المتنوعة في مجرى التاريخ الإسلامي، وضمن سياقات مختلفة. لكنّ الشريعة على أيّ حال هي ما نصّ عليه القرآن وطبّقه النبيّ محمّد والتزم به. والفقه الإسلامي يستند إلى هذين المصدرين، إذ أنّ القسم الأعظم من سنن الشريعة لم ينطق به الله بالتفصيل أو رسوله. ولهذا السبب لا يمكن أن يعتمدها الناس بكلّ ثقة باعتبارها شريعة الله العادلة. هذا يعني أن معظم الآراء ـ في إطار معيّن على الأقل ـ خاضعة للتعديل، بل حتى قابلة للنظر. وهي لا توضع حيّز التطبيق إلا بالاقتران مع النصّ ويجري تعديلها دائماً، بل تعاد صياغتها من جديد على ضوء المبادئ الإسلامية العامة، لتكون ملاءمة لكلّ عصر. وتشمل هذه المبادئ الخاضعة باستمرار إلى حكم الشريعة مصادرَ تشريع الشعائر و طريقة «العيش» الخاصة وتصل إلى ما يعرف اليوم بالقانون المدني وقانون العقوبات والقانون العام. وقد وضع الفقه الإسلامي في الماضي، ويوضع اليوم أيضاً، في أبواب قانونية شاملة لا تفصل في الواقع بين الحقول القانونية فصلاً تاماً، فضلاً عن وضعها على انفراد في نماذج خاصة من حيث الموضوع. هذا يعني أن الفقه يتألف من آلاف التنويعات والروايات التي يرويها الفقهاء وفقاً للمذاهب المختلفة التي ينتمون إليها، دون أن تتحول هذه الروايات إلى نصوص معيارية واضحة ـ على الأقل فيما يخصّ المذهب السنّي ـ ودون أن تثبت بدقة من قبل طائفة من المراجع. ومثلما لم يكن «الإسلام» موجوداً في صيغة محددة، فإن ليس هناك فقه إسلامي مسبوك في كتلة متراصة. إلا أنه "أقحم" للمرّة الأولى في روايات محددة تحت تأثير القوى الغربية فوضع في صياغة معيارية في مختلف البلدان الإسلامية، على نحو مماثل للتشريع الغربي. ويعالج هذا القانون اليوم في الدول القومية داخل العالم الإسلامي الحقوقَ العائلية وقوانين الميراث، ويطبق إلى جانب الفقرات القانونية المستمدة من التشريع الغربي بصورة كبيرة.

وحتى لو لم تشكّل فكرة العدالة تصوراً مركزياً في الفكر الإسلامي ما قبل العصر الحديث، بل تحتل بعض الجوانب الأخرى مركز الصدارة بدلاً منها حسب الوضع، فإن من الممكن أن نعدد هنا أربعة نقاشات ترسخت بمرور الوقت وارتبطت مباشرة بفكرة العدالة في حقبة ما قبل الحداثة وهي أولاً: النقاشات حول ماهية عدالة الله، وثانياً: السؤال عن عدالة الحاكم أو الزعيم الروحي للطائفة وإمكانية عزلهما، وثالثاً: ـ وهذه عملية إجرائية ـ العدالة

بمعنى إحضار الشهود ونزاهتهم في المحاكم، والذين ينطوي اختيارهم السليم عملياً على الحقيقة، ورابعاً: عدالة المنهج المتّبع في الفقه الإسلامي.

١) بالنظر إلى عدالة الله فإن المؤمنين يطلبون من الفقهاء تقديم شرح واف لمسائل من قبيل أن الله يسمح بالظلم والمعاناة في العالم، ويسمح مثلاً بموت الطفل البرئ. فالأمر هنا يتعلق بتنزيه الله من الشرّ المرتكب باسمه Theodizee، أي الوجود الجليّ للإجحاف، وبهذا المعنى وجود عالم غير عادل، يتوجب على الفقهاء المسلمون والفلاسفة أيضاً التعامل معه. فقد جعل الأشاعرة المنتصرون الإيمان بعدم إدراك الذات الإلهية والحكمة العميقة للقدر الإلهي نقيضاً للمُسلَّمة القائلة بأنّ الله يتصرف لخير مخلوقاته.

٢) العامل الثاني هو عدالة الحاكم أو الزعيم الروحي للطائفة والتي تعني بأن العرف الإسلامي العام يتوقع بعض المقومات التي تخصّ الاستقامة الأخلاقية وسلامة الإيمان اللتين لابد من توفرهما لدى الشخصية القائدة. هذا المطلب تبنته تلك الجماعات بالذات في التاريخ الإسلامي لكي توظفه لأغراض سياسية في خطابها النقدي للسلطة. ويتعلق الأمر هنا بجماعة الخوارج التي ظهرت في صدر الإسلام، والتي مازالت قائمة إلى اليوم، وإن بنطاق محدود. ووفقاً لرأي هؤلاء المنشقين فإنَّ على الأمّة الإسلامية أن تختار الأفضل والأكثر ورعاً قائداً لها. هذه المطالب القصوى خُفضت في مجرى التاريخ الإسلامي، أولاً بسبب فصل السلطة الروحية نوعاً ما عن السلطة السياسية، وثانياً بسبب المطالب الصغيرة المجردة الموجهة للسلطة الدنيوية. وقد رفع الشيعة قبل كلّ شيء مشروعية زعيمهم الروحي إلى مطلب مركزيّ، لكنهم أوقفوا ذلك على كلّ من ينحدر من الخليفة الرابع علي بن أبي طالب.



حسن مسعودي

لو تنساك السعادة مؤقتا، لا تنساها أبدا. (جاك بريل)

من كتاب: *Arabesque Graphic Design from the Arab World and Persia.*

وفقط من ينحدر من صلب عليّ ويحمل لقباً شريفاً يرجع أصله إلى إمام سابق يضمن السلطة العادلة، حتى لو تمّ تأجيل هذا الأمل إلى موعد ظهور الإمام الثاني عشر والاكتفاء حتى ذلك الوقت بالحلول الوسط. ويمكن أن نذكر هنا التيّار العقلاني المبكر للمعتزلة والذي لم يكتب له النجاح ليصبح تياراً سائداً. وقد أطلق هؤلاء على أنفسهم عبارة «أهل العدل والتوحيد». وقد ذهبوا إلى القول بأن الإرادة الحرّة للإنسان وحدها هي التي تهيء له الحكم العادل يوم القيامة. ولكي يكون الإنسان قادراً على اختيار الاتجاه الصحيح فعليه أن يدرك إرادة الله وأخباره عبر العقل مبدئياً.

٣) إن شاهد العدل يشكلّ بحد ذاته فرعاً مستقلاً في المعالجات القانونية. وتعكس النصوص كيفية خلق الاحترام والسمعة الاجتماعية الجيّدة كالموشور داخل الجماعة الإسلامية. هذه المعالجات تقدم عرضاً وافياً لطرق السلوك والحالات الشاذة التي تحطّ من سمعة المرء. فالأشخاص العاديون الذين لم يهبط عليهم الوحي كما الأنبياء والرسل يمكن أن يحققوا أكبر قدر مستطاع من العدالة. وهذا الأمر غير مرتبط بالأوضاع الاجتماعية للأشخاص المرشحين. لكن العدالة تُنتظر بقدر أكبر من بعض أصحاب المهن مثل الأطباء والفقهاء والأئمة، مقارنةً بأصحاب الحرف مثل الدبّاغين والصرّافين. وبناء على ذلك يطلب من الشاهد النزيه أن يثبت نزاهته أمام القضاة عبر التزكية، التي تعني النقاء حرفياً.

٤) هنا يمكن التشديد على النقطة الرابعة المتعلقة بقضية العدالة في عصر ما قبل الحداثة: فاستقامة القضاء تهيمن على التفسير الفقهي للعدل وتطبيقه. وعملاً بهذا المبدأ لا يمكن الإحاطة بالقانون الإلهي والحكمة السامية إحاطة شاملة عبر العقل وحده، وهذا هو الرأي الشائع في الإسلام، بل يجب أن يفسّر تفسيراً منطقياً في جميع الأحوال. ولأن القرآن لا يتضمن إلا قدراً ملحوظاً من القرائن فإنّ عمليات المحاججة هذه تكتسب أهمية قصوى. ولا يقتصر ذلك على إصدار الحكم في إطار محاكمة قانونية، إنما ينطبق على جميع أشكال التحقيق المعياري ومواصلة العمل به، الأمر الذي يمسّ الحياة اليومية للمؤمنين من جوانب متعددة اليوم أيضاً. وتركيز الرأي العام الغربي حالياً على بعض الفقرات القرآنية يتجاهل طبيعة المعيارية الإسلامية باعتبارها تشكّل منظومة شواهد وحالات قانونية شديدة التمحيص، يمكن مقارنتها بلا شكّ بنظام السوابق الإنغلو ـ أمريكي Case Law. فالمسائل القضائية الكثيرة تحتاج إلى تنقية عالية من الشرح والمحاججة. وتمّت هذه العملية، نظرياً وتطبيقاً، عبر القواعد التي تشكلت تشريعياً ضمن الحياة العملية في إطار الأنماط الحياتية الإسلامية والنصوص القانونية على مرّ القرون. ولهذا فإن إصدار الفتاوى الخطيّة والشفهية لا يعبّر عن نهج تعسّفي أو عن أحكام شخصية مرتجلة، بل لا علاقة لها بأحكام الإعدام، إنما يخلق مشروعية للقضايا العملية المتنوعة التي مازالت موضع استفهام أمام المسلم المؤمن.

وعلى الرغم من أن هذه الميادين الجوهرية الأربعة التي يعتبرها العلماء المسلمون حقولاً لدستور المسائل العدلية، فإن من الممكن أن يتولّد لدى المرء انطباع بأن العدالة، وبغض النظر عن فهمنا لها، احتلت موقعها كفكرة جوهرية معيارية داخل الإسلام في عصر الحداثة أوّل الأمر.

وكون فكرة العدالة تشكّل اليوم مطلباً إسلامياً شاملاً، فذلك أمر يمكن أن يفصح عنه أغلب المسلمين عند السؤال، وبلا تردد. وتشدد غودرون كريمر على أنّ: "المسلمين المعاصرين يرون في العدالة القيمةَ الجوهرية للإسلام على الإطلاق". وقد شهدت مشاريع العدالة الإسلامية الطابع انتعاشاً مشهوداً بالذات تحت تأثير الفكر الغربي. فموضوع العدالة يغلب على تاريخ الفكر الأوروبي منذ زمن الإغريق إلى اليوم، أكثر بكثير من أيّ موضوع آخر، ويشكّل فضلاً عن ذلك موضوعاً فلسفياً ولاهوتياً مستقلاً، لكنه يمسّ قضايا القانون والاقتصاد وغيرهما من العلوم الاجتماعية. وقد استلهمت هذه النصوص والأفكار من قبل المجتمعات ذات الطابع الإسلامي بمقادير مختلفة ثمّ تمّ تطويرها. ومن المهم في هذا السياق القول إنّ المرء لابد وأن يضع تركيبة السكّان الحقيقية والثقافة السياسية لكلّ بيئة وخلفياتها التاريخية المتميزة في العالم الإسلامي في نظر الاعتبار، وأن لا يحصر الأمر على العالم العربي أو الشرق الأدنى وحدهما. ويجب أن نتجاهل أن عدداً كبيراً من التوجيهات القانونية المختلفة مع كلّ ما يقترن بها من نظريات تتعلق بالعدالة قد دخلت إلى المجتمعات الإقليمية الإسلامية عبر هذه الطريق. فالحقّ هو ـ حتى إذا ما نظرنا إليه من ناحية عالمية ـ ظاهرة ناشئة، لا تتحكم بها فكرة العدالة الشاملة في أي مكان من العالم.

وعلى أيّة حال فقد ظهرت في القرن العشرين، ولاسيما في النصف الثاني منه إلى يومنا هذا، ثلاثة اتجاهات بارزة تركت آثارها على النصّ القانوني الإسلامي وسواه، وحددت طبيعة النقاشات الراهنة. وهي متعلقة مباشرة بمشاريع القانون الإسلامي أو مرتبطة به بلاغياً على الأقل، وهي أولاً النقاش المبدئي حول الديمقراطية ودولة الدستور، وثانياً المطالبة الصريحة بالإصلاحات القانونية وتطبيق

العدالة، وثالثاً المطالبة بالعدالة الاجتماعية والنظام الاقتصادي الإسلامي.

١) لقد أثير النقاش الحاد في البدء حول دولة القانون وأشكال الحكم المختلفة (من ملكية إلى ديمقراطية برلمانية وغير ذلك) وتطابقها مع الإسلام، وذلك تحت تأثير الاتجاه السائد في الدول القومية الحديثة ذات الطابع الغربي وتشريعاتها القانونية الجديدة الأسلوب. فطرحت جملة من الإصلاحات المختلفة أفكاراً مبدئية ونماذج حلول لا تتطابق دائماً مع التصورات الغربية عن الديمقراطية وبنى دولة القانون وأساليب العمل. وينظر الغرب بشكّ خاصةً إلى التصورات التي تربط بالضرورة بين الوظائف السياسية والدينية، إضافة إلى العقوبات العرفية مثل الثأر على سبيل المثال، الذي مازال معمولاً به جزئياً في العالم الإسلامي والذي يعتبره الغرب قانوناً فردياً وممارسة عنف مرفوضة. ويقيّم مبدأ إقامة الحدود العتيق جداً، وبعض من قانون العقوبات الإسلامي الذي مازال معمولاً به رسمياً في بعض الدول والمناطق، باعتباره دليلاً على ثقافة العقوبات الأبوية التي لم تتحرر من موروثها الدينيّ القائم على التاريخ. ويغذي مبدأ إقامة الحدود بالذات في بعض الدول الإسلامية والذي يتعلق بالعقوبات الجسدية والمالية والمقترن بالصراعات السياسية القائمة على العنف المسلّح فعلاً، يغذي التصور عن الثقافة الإسلامية الميالة إلى القتال بطبيعتها. بيد أن حقيقة الأمر هي أن قانون العقوبات الإسلامي، وكذلك القانون الدولي يضيقان، ـ من ناحية معيارية محض ـ من استخدام العنف ضد المواطنين المسلمين والحكّام الفاسقين وضد غير المسلمين في البلد ذاته وخارجه. وتضع النصوص القانونية الإسلامية حداً للاعتداءات، وإذا ما تطلب الأمر فإنها تخضع ذلك إلى شروط دقيقة. وتحظى مطالبة بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين بالعودة البلاغية لمبدأ الشورى الإسلامي الأصيل الذي يعني حرفياً «الاستشارة المتبادلة» والذي كان مطبقاً في فجر الإسلام، تحظى بأهمية خاصة.

وعادة ما يوضع هذا المبدأ في مصاف الديمقراطية الأصلية والتركيب ما قبل البرلماني. وفي هذا السياق يمكن أن يسأل المرء إلى أيّ قدر يمكن أن يعتبر غير المسلمين مواطنين وليسوا ذميين، أو مواطنين من الدرجة الثانية، مثلما يشير عنوان شهير للمفكّر المصري وصاحب العمود الصحفي فهمي هويدي «مواطنون لا ذميّون» فيشاركون في عملية تكوين الإرادة الجماعية. الذميّون، حسب القانون الإسلامي التقليدي، هم أتباع الديانات المدوّنة، أي هم من أهل الكتاب الذين تحق لهم الإقامة الدائمة في دار المسلمين، باعتبارهم «محميين» ولذلك فإن عليهم التقيّد بعض الشيء خلال ممارسة شعائرهم الدينية الظاهرة. وينظر الطرفان الغربي والإسلامي إلى التمييز الذي يشهده المسيحيون وغيرهم من أبناء الأقليّات في بعض الدول الإسلامية والمراعاة الشكلية المجردة لبعض ملامح دولة القانون الحديثة، ينظران إليه باعتباره خللاً عدلياً جسيماً.

٢) من وجهة نظر الإصلاحيين ومن وجهة النظر الغربية أيضا يعتبر ضعف مشاركة المرأة في كثير من المجالات داخل المجتمعات الإسلامية انتقاصا كبيرا لمفهوم العدالة. وغالباً ما تخشى المؤلفات أو الناشطات المسلمات من أن يصفن أنفسهن بالمدافعات عن حقوق المرأة. والمبادرات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين أو ما يسمى بـ gender justice، موزعة بأعداد متباينة في العالم الإسلامي ومرتبطة بطبيعة النظام القائم وتركيبة المجتمع.

المساواة بين الجنسين هو شعار مهمّ لا يتعلق فقط بقضايا الأحوال الشخصية، أي قضايا الإرث الإسلامي المطبّق في عدد كبير من دول العالم الإسلامي في الدرجة الأولى. بل إنّه يتعرّض هنا إلى طائفة واسعة من النقاشات الاجتماعية. ويبتدأ ذلك بالسؤال حول إمكانية أن تصبح النساء مفتيات ويأمّنَّ المساجد، أي أن يتقلدن المناصب الدينية الرفيعة والتي ينتهي بالقضايا المعقدة مثل المسائل البيولوجية الإخلاقية.



Islam Osama Zayed:
Vision of History.
من كتاب: *Arabesque. Graphic Design from the Arab World and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008,

ووفقاً لرأي نوراني عثمان فإن العقود الأخيرة شهدت نهضة نسوية إسلامية بالاقتران مع العولمة، عبّرت عن نفسها بنوع من الصراع الثقافي في مواجهة الإسلام السياسي الذي برز منذ السبعينات. ويشكل هذا الإسلام السياسي تحدياً للإرث الثقافي المحلّي، الذي يلعب دورا بارزاً في الحياة العامة - بالنسبة للنساء - بالأخص في جنوب آسيا، مثلاً في الأسواق، بل حتى باعتبارهن حاكمات. فتهديد الثقافات المحلية باسم التطورات الإسلامية الشاملة بحكم العولمة يمثّل فعلاً مشكلة حرجة للغاية. وحسب نوراني عثمان فإن التغلب على الفوارق الثقافية بأسلوب موحّد هو وحده الذي يمكن أن يمنح الإسلام فرصة في القرن الواحد والعشرين أيضاً. وحقّاً تأتي أشهر ناقدات وضع المرأة في العالم الإسلامي ليس من البلدان الإسلامية الأصلية المعنية بالأمر، بل مما يسمى ببلدان الهامش، أو أنهن يشغلن مواقع مؤثرة في الغرب بدرجة رئيسية. وينطبق هذا الأمر مثلاً على مفسّرة القرآن الأفرو - أمريكية أمينة ودود التي اعتنقت الإسلام. فهي تحتج بشدّة على التفاسير المختزلة للموروث الثقافي - الديني لصالح الهيمنة الرجالية. وتعتبر في كتابيها: القرآن وإعادة قراءة النص المقدس من منظور نسائي (Quran and women rereading the Sacred Text from a women's perspective) و جهاد الجنسين، إصلاح وضع المرأة في الإسلام (Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam)، بأن العدل بين الجنسين هو مبدأ قرآني راسخ. وتشمل العدالة بين الجنسين موضوع المثلية الجنسية الحسّاس. فمصطلح لواط العربي يحمل مضامين مغايرة للمصطلح الحديث. وحتى لو منعت المثلية الجنسية اليوم في حوالي عشرين بلداً في العالم الإسلامي واعتبرت منبوذة رسمياً، فإن الإرث الثقافي، بما في ذلك الشعر، والممارسات المجسّدة في بعض المناطق تقدم صورة مختلفة إلى حدّ بعيد. ويصبح الأمر معقداً قبل كلّ شيء إذا ما رُبطت بعض الشرور الاجتماعية مثل مرض نقص المناعة، الأيدز، ربطاً سببياً أحادي الجانب ببعض الديانات والثقافات. فالنظرة إلى استراتيجيات العزل الملموسة ضمن تركيبة سياسية - تاريخية إزاء المثليين والتي تولّد مشاكل خاصة متعلقة بالعدالة من ناحية قانونية، تقدم لنا استنتاجات وجيهة قاطعة أكثر بكثير من مجرد الإحالة إلى التعامل المبدئي مع المثلية الجنسية في القانون الإسلامي.

٣) سيد قطب الإخواني المصري (أعدم عام ١٩٦٦) طوّر موضوع العدالة الاجتماعية في كتابه الذي يحمل العنوان ذاته والذي يتضمن بعض النقد للرأسمالية. وتركز الكتب الصادرة في الباكستان والهند على هذا الموضوع. فهي تعالج مواضيع متفاوتة الأهمية مثل نعمة تحريم الفائدة وحسنات الزكاة ومكانة العمل وتنظيم الاقتصاد الزراعي أو ملكية الأراضي في القانون الإسلامي وحظر التسوّل أو كنز الأرزاق على الطريقة الرأسمالية لجعلها شحيحة بصورة مفتعلة. بيد أن الأمر يتعلّق بمشاكل العدالة ضمن إطار النظام الاقتصادي. الناقد الاجتماعي الواسع النفوذ سيد قطب يرى العدالة الاجتماعية جزءاً من نظام اجتماعي راق وشامل ومكفول بنظام إسلامي أساسيّ. وبعد أن تأسس أوّل حزب اشتراكي في مصر عام ١٩٢١ بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين سلسة من التجارب الاشتراكية في العالم الإسلامي، أو صدرت إعلانات رسمية على الأقل في عهد عبد الناصر والقذّافي في ليبيا والبعثيين في العراق وسوريا وفي ظلّ حكم سوكارنو في إندونيسيا. وعلى العموم فإن مشاريع الطريق الثالث ذي المسحة الاشتراكية من أجل تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية قد تمخضت عن خيبة أمل مليئة بالريبة. وفي حقبة الثمانيات انتعشت للمرّة الأولى ظاهرة ما يسمى بالمجتمعات الإسلامية الاستثمارية.

خلاصة ونظرة إلى المستقبل

التيّارات الأساسية الثلاثة التي اشتركت في النقاشات الحديثة حول العدالة في البلدان ذات الطابع الإسلامي قد خاضت هذه النقاشات دون الرجوع إلى الإسلام. لكن لابد من الإشارة إلى أن بعض الإصلاحيين يرون حالياً أن لامناص من إكساء الأفكار والمقترحات برداء إسلاميّ، حتى لو كان هؤلاء يتبعون في بعض الحالات الخاصة أفكاراً علمانية. فهناك الكثير من الناشطين في المجال الاجتماعي داخل العالم الإسلامي لا يظهرون أنفسهم غالباً، ولأسباب استراتيجية، بأنهم من حملة الأفكار العلمانية. وعلى الشركاء الغربيين بناءً على ذلك أن يراعوا الالتزام بالإسلام - الذي هو بمثابة تمويه إذا اقتضت الضرورة - بصفته مجرد استراتيجية للخطاب السياسي. فقد أصبح الإسلام في السنوات والعقود الأخيرة أحد أهمّ المقومات لتشكيل الهوية. وبعد تهافت الخطابات الرنانة مثل التعهّد بإنجاز الاستقلال الوطني التام أو تحقيق المشاريع الاجتماعية ذات الطابع الاشتراكي، برز «الإرث الإسلامي» عاملاً مهماً في تأكيد الخصوصية الذاتية وتقرير المصير والاستقلال الذاتي. وعلى العموم يمكن القول إنّ النقاشات الجوهرية الحديثة حول شكل الدولة ودولة القانون والعدالة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين قادرة على الالتحاق بالنقاشات العلمانية أكثر بكثير من التحاقها بالتأملات الخاصة بالمسائل

الحقوقية ـ اللاهوتية التي يعمل بهـا الغرب، بصفتها الدينية القانونية ضمن إطار التفكير الطبيعي والحقوقي العقلاني.

وعلى المراقبين الغـربيين ألا يتشبثـوا بإرجاع كلّ شيء إلى القرآن مـباشـرة ويفهمـون التفكير الفقـهي الإسلامي أو يرفضونه أيضـاً من هذه الناحية فقط، بل يجب أن ينتبهوا إلى وجود قدر واسع من التعددية الإسلامية الداخلية والتي تتعامـل بحيوية مع محيـطها الخاص. وعليهم أن يعـترفوا أيضاً بأن النقاط الجـوهرية للمناقشات قد تغـيّرت بوضوح منذ الزمن ما قبل الحديث. ولهذا السبب فإن كلّ واحد من هذه النقـاشات يجب أن يخـاض بأقل قـدر من التجـريد الأيديولوجي وبأكبـر قدر من التـفصيل الملمـوس والالتزام بالسياق، هذا يعني الاعتماد على دراسة البيئات الاجتماعية المحلية الإسـلامـيـة كلّ على انـفـراد. وينصح بخـوض النقاشات ذات المواضيع الجزئيـة الكثيرة، لأنّ هذه المواضيع ليست شاملة، بل مستقلة تماماً. فضلاً عن وجود مجالات متنوعة تصلح لطـرح مسائل العدالة حول قـضايا لم يتوقع المرء إمكانية مناقشـتها. وأذكر هنا على سبيل المثـال قضية المساواة الجنسـية في مـراكز زرع الأعضـاء في الباكسـتان، حيـث تتبـرع طائفة من النسـاء باعضـائهن، ويدّعى بأنهم يفعلن ذلك طواعيـة، وحيث يستغل الرجـال الذي ينتمون إلى العائـلات الكبيرة، يسـتغلون نفـوذهم لإجبـار النساء المنحدرات من الطبقات الفقيرة على التبرع بالكلية أو غيرها من الأعضـاء الجسـدية للأفراد المرضى من أسرهم، على الرغم من أن هؤلاء الرجال يصلحون أكثر من ناحية صحيّة للتبرع بهـذه الأعضاء. فالمعلومـات التعميمـية المطلوبة في الغرب عن «المـرأة في الإسلام» لا تعتـبر مـشكلة رئيسـية بالقياس إلى عدد المسلمين البالغ حوالي ١,٣ مليار مسلم، بل إنّ التفـريق الجغرافي والزمني والموضوعي يسـاعد على الإحاطة بمجمل القضايا بصورة معقولة.

إنّ أهمّ ملامح الشريعة أو الفقه الإسلامي التقليدي، إذا ما اتبـعنا آراء بعض النقّـاد المسلمـين، هو "الخلط بين الدين والقانون ونقص التصنيف المتمـاسك"، إضافة إلى "انعدام المتابعة الحثيثة للأفكار الجوهرية وغياب المصطلحات الموحّدة والخلاف بين المدارس الفقهية حول جميع القضايا تقريباً".

ومن الصـحيح أن فـقـهـاء الشريعـة المسلمين السـابقين لم يجهـدوا أنفسـهم بغيـة تبويب قـضاء السوابـق الإسلامي ووضعه في منظومة خالية من التناقض. لكن بدلاً من ذلك نشأت أشكال متنوعـة عديدة متجاورة تعتـمد على مذاهب مختـلفة وتدعي الأحقيـة القانونية. ولذا فثـمّة مطلب ذو جدوى بالنظر إلى القضاء الإسلامي أو القضاء بشكلّ عام، مطلب يتعلق بحـصر النظام الفقـهي الإسلامي برمته عبر وسائل الفقه الإسلامي نفسه في نظام من المصطلحات خال من التناقض؛ وذلك لأسباب مرتبطة بتفسيره. وكما يعلمنا تاريخ القـانون الإسلامي الـقديم والحديث فإن الأمـر هنا يتعلّق من حـيث المادة بـ «سجادة مـرتقة» نسجـتها أجـيال عديدة من المسلمين وعلماء الشريعة استناداً إلى القرآن وسنّة محـمّد؛ دون أن يحدد ذلك تطبيـقياً عبـر هذين المصدرين تحديداً دقيقاً. وبصفـته هذه فإن القانون الإسلامي المتوارث حديث للغاية ـ إذا شئنا المبالغة ـ لأن كلّ مضمون عملي أو نظريّ في قانون السوابـق الإسلامي هو قانون، أو يمكن أن يصبح قـانوناً، إذا ما استندت قاعـدته إلى الأساس الدينيّ للنظام الإسلامي وتطابقت معه، فتـقوم عليه بالحجّة. ففي نظام القانون الإسلامي الفعّـال الذي يشكل جوهر الشريعة والمدوّن في مـلايين الفـتـاوى ويعمل بـه من قبل الفـقـه الإسلامـي، في هذا النظام تأتي العدالة تعـبيـراً لمبدأ نـافذ يضم جميع الأشكال والأجراءات القضائية وتحقيق العدل.

وفي مقابل ذلك تذهب المحاولات الأخيـرة لتفسير القانون والإصـدارات المتـعلقـة بهـذا الموضـوع إلى روح القـانون الإلهي، وتجعل ذلك في محلّ الصـدارة أكثر من النظر إلى حرفية النصّ. وعلى العكس من الالتزام الشكلي بالمعطيات التفصـيلية للقانون الإسلامي فقد خـرجت طائفة كاملة من العلماء القدماء المرموقين عن التـفسير الحرفي وكذلك على ما يسمى بالحـيل القانونية المترابطة بذلك. فمرجعـيات مثل الغزالي (توفي عام ١١١١) والـشاطبي (توفي عام ١٣٨٨) شـددوا على مراعـاة بعض مقـاصد الشـريعة التي تحـسم مراعاتها التامة الأمـرَ في بعض القضايا وتتماشى مع النظام القـانوني برمتـه. ومنذ نهـاية القرن التـاسع عشـر تمسّك الحـقوقـيـون المسلمون ومنـظرو قضـايا حـقوق الإنسـان والفـلاسـفـة أيضاً تمسكاً شـديداً بمبدأ الضـمنية، المتـأصل بالقـانون الإسلامي، لكي تحظى مـشاريعـهم حول القـيم الأساسية والحرية الإنسانية بل وحـقوق الإنسان فيما بعد أو المساواة بين الجنسين بالقبول.

ترجمة: حسين الموزاني

بيرغيت كرافيتس: أستاذة العلوم الإسلامية في جامعة توبنغن. تعمل باحثة في «مركز الدراسات الشرقية الحديثة» في برلين.

المصدر: *Islam and the rule of Law: Between Sharia and Secularization. Eds: Birgit Krawietz and Helmut Reifeld,*

كريستينه شيرماخر Christine Schirrmacher

الإسلام في أوروبا

تحد للدولة والمجتمع والتشريع القانوني

تعتبر العولمة قضية جوهرية إذ بات العالم يقترب من بعضه البعض أكثر فأكثر. وينطبق هذا الأمر على العالم الإسلامي وأوروبا. ما يعني وجود فرص جديدة وتحديات تتعلق ببناء مستقبل مشترك.

يرتبط شمال أفريقيا بعلاقة وثيقة مع فرنسا بفعل الإرث الاستعماري، الأمر نفسه ينطبق على علاقة الهند وباكستان وبنغلاديش ببريطانيا. ويعيش اليوم في بريطانيا ما يقرب من ٢,٥ مليون مسلم وفي فرنسا حوالي ٦ ملايين وفي ألمانيا حوالي ٣,٤ مليون. وقد بدأت الهجرة إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد أن احتاجت البلاد إلى أيد عاملة من جنوب أوروبا ومنطقة الأناضول التركية. وهكذا جاء عشرات الآلاف من المسلمين في دفعة أولى عام ١٩٦١ إلى ألمانيا. وكان أغلبهم من العمّال الرجال الذين أتوا بدون عوائلهم. وبعد وقف هجرة الأيدي العاملة إلى ألمانيا عام ١٩٧٣ تبعهم أطفالهم وزوجاتهم. وقد ازداد عدد المهاجرين المسلمين في أوروبا بسبب الثورات والحروب التي شهدتها بلدانهم، ومنها الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ والحرب العراقية الإيرانية ١٩٨٠-١٩٨٨ وحرب البلقان في التسعينات قبل كلّ شيء، ليتراوح اليوم ما بين ١٦ و ٢٠ مليوناً.

بيد أنّ الدول الأوروبية واجهت صعوبة كبيرة، حتى قبل عشرين، بعدما اتضحت طبيعية هذا التطوّر، في الاعتراف بنفسها كـ «دول هجرة». وقد فوتت الفرصة مرّات عديدة لمناقشة القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية المشتركة، وكذلك الخلافات القائمة، والتصدي للتطورات السلبية المحتملة، ووضع قواعد للعيش المشترك مستقبلاً. فانطلقت المجتمعات الأوروبية، وبكلّ بداهة، من أن هؤلاء الناس سيفضلون طريقة الحياة الغربية العلمانية على تقاليدهم وجذورهم الدينية والثقافية ويتخلون عنها بمرور الوقت ليندمجوا في المجتمعات الأوروبية. لكن اتضح اليوم، وبشكلٍ جليّ، بأن هذا الاعتقاد كان خاطئاً تماماً، بل إننا نشهد تطوراً عكسياً منذ فترة طويلة في الكثير من المناطق الأوروبية، وهو العودة إلى الإسلام الجهادي، والتقهقر الاجتماعي داخل المحيط الذاتي. معظم المسلمين الذين يعيشون في أوروبا سيبقون هنا وسيزداد عددهم على الدوام، لأن الأوضاع الاقتصادية والسياسية القائمة في بلدانهم لا تمنحهم آفاقاً مناسبة للعودة، فضلاً عن أن أبناءهم وأحفادهم ترعرعوا في أوروبا. ونتيجة لهذا الوضع نشأت جملة من التحديات الجديدة.

١. العوامل الاجتماعية

لم يقم في أوروبا من قبل كلّ هذا العدد الكبير من الناس القادمين من المحيط الإسلامي إقامة دائمة. لكن هل يعتبر هؤلاء أوروبا وطنهم؟

الكثير من شبّان الجيل الثاني والثالث لا يتكلمون الألمانية أو الفرنسية أو الأسبانية أو الهولندية إلا بقدر قليل، لا يتيح لهم النجاح الوظيفي. فأيّ مستقبل ينتظر هؤلاء الشبان؟ فضلاً عن أنهم يشعرون بأنهم مرفوضون من قبل المجتمعات الأوروبية، بل يشعرون بالتمييز العنصري ضدهم، فينسحبون إلى عالمهم ولغتهم ومساجدهم وأحيائهم التركية أو العربية؛ حيث يشيع الزواج القسري وجرائم الشرف في أماكن العزلة هذه، وينتزع نفر من المسلمين الحقّ بالتحكم بهم باسم العرف والدين.

أخيراً بدأ الحديث علناً في أوروبا عن ضرورة تعلم المهاجرين لغة البلد المضيّف، إذ ليس هناك اندماج صحيح بدون تعلّم اللغة وليس هناك نجاح وظيفيّ أو مستقبل مشترك بدون هذا الاندماج.

وفي الأصل لم يفكّر المهاجرون في الحياة المشتركة الدائمة ولم تفكّر بلدان الهجرة في هذا الأمر أيضاً، فكلا الطرفين كان يعتقد بأن الإقامة تستغرق بضعة أعوام. كما أنّ مجتمع الأغلبية بالذات لم يشغل نفسه إلا لماماً بالثقافات الأصلية للمهاجرين، بل لم يظهر اهتماماً حقيقياً بعوالمهم الحياتية. فهذه «الثقافة الأخرى» أصبحت أمّا محط إعجاب دون

تساؤل نقديّ أو كانت تواجه بالرفض والتجاهل. ولم يحصل إلا القليل من اللقاءات ذات الأبعاد الإنسانية. ومازالت معرفة الإسلام لدى الكثير من الأوروبيين ضئيلة للغاية. وكان بعض المسلمين قد حاول أن يصبح «أوروبياً» في البدء، لكنه صرف النظر عن ذلك يجر أذيال الخيبة. فالتحقت طائفة منهم بالمساجد التي تعظ الناس بالابتعاد والعزلة وتقدم لهم القومية المحلّية والإسلام كهوية في مجتمع غربي «كافر»، وتكيل المديح للإسلام باعتباره بديلاً. فلم تبق أمامهم إلا خطوة قصيرة تفصلهم عن «الإسلاموية»، أو التطرفّ حتّى.

وضع جديد لكلا الطرفين

هذا الوضع لم يكن جديداً على المجتمعات الأوروبية وحدها، بل على المجتمعات الإسلامية كذلك. إذ يتوجب على المسلمين في «الشتات» أن يتخذوا موقفاً محددا لاهوتياً واجتماعياً وسياسياً داخل المجتمع الغربي غير الإسلامي. وثمّة العديد من الأسئلة تطرح هنا: هل يمكن الاستغناء عن الأذان في البلدان غير الإسلامية، الأذان الذي يعدّ طقساً يومياً في الدول الإسلامية؟ هل يجوز للمسلم تناول لحوم الذبائح التي يذبحها غير المسلم، وهو موقف تكاد البلدان الإسلامية لا تعرفه قط؟ وكيف يتم التعامل مع قواعد السلوك الاجتماعي المحكومة إسلامياً مثل انعدام الاتصال بين الشّبان والفتيات، وكيف يتم التعامل معها في المجتمع التعددي الحرّ الذي لا يلتزم فيه إلا القلائل بقيمهم الدينية؟ وهل يحقّ للابن أن يتزوّج امرأة ألمانية غير مسلمة دون أن تصمها عائلة الابن بـ «الكفر»؟

هذه كلّها أسئلة لم تُطرح في البلدان الأصلية ويتوجب على الطائفة المسلمة العثور على أجوبة لها، تبدو شديدة للتباين ضمن الطائفة نفسها.

لكن هناك جملة من التساؤلات تنبثق بعيداً عن نمط الحياة ذاته وهي ذات صلة بالدين ومنها: كيف يمكن إيصال المعتقد الإسلامي إلى الجيل الشاب الذي يعيش وسط المجتمع العلماني التعددي الذي لم تغلب عليه القيم الدينية المرئية إلا نادراً؟ بعض العوائل تشرع في الشتات أوّلاً بالمحافظة على جذورها الثقافية وتزاول الشعائر الدينية، بل إنّ البعض الآخر يتمسكّ بالتعاليم الدينية بشدّة أكثر من تمسكه بها في بلده الأصلي. وبذلك تمتّ «المحافظة» على نوع من التدين المحافظ ضمن إطار الإسلام التركي في ألمانيا، وبصورة لم تعد موجودة حالياً في غرب تركيا الحديثة.

وكيف يتصرف مجتمع الأغلبية الغربي إزاء هذه الظواهر؟ وهل يتفهّم منارة الجامع العالية التي تشرف على البنايات الأخرى في الحيّ السكنيّ، وهل يشكّل هذا أثراءً ثقافياً أم تهديداً؟ أم أنه كان يشكّل إثراءً في الماضي، ثمّ أصبح مصدر تهديد اليوم؟ وهل يمكن تصديق التصريحات السلمية لإدارة المسجد في منطقة الجوار، بل هل تسعى هذه الإدارة إلى الاتصال بالجيران؟ وهل يؤدي المسلمون فقط فروضهم الدينية ويسعون إلى تعزيز السلام الاجتماعي، أم أنهم يلقون مواعظ سياسية هناك؟ وهل ترتدي المرأة الحجاب دليلاً على الإيمان الفردي أم أنها ترديه كرمز سياسي؟



Javad Montazeri

أكاديمية الشرطة للنساء، طهران، ٢٠٠٥

من كتاب: *Iranian Photography Now*, Verlag Hatje Cantz 2008.

وهل ترغب المجتمعات الغربية أصلاً في إقامة علاقة مشتركة مع المهاجرين، وهل يريد المهاجرون أنفسهم الاندماج في المجتمعات الغربية؟ ثمّ أين ينتهي تسامح المجتمع الديمقراطي وحريته ومتى يبدأ الرفض واللامبالاة؟ يجب أن يتحوّل هذا التجاور الطويل إلى عيش مشترك، إذ أنّ المبدأ الأعلى هو صيانة السلم الاجتماعي والعثور على طرق تقود إلى العيش المشترك. ويجب أن تكون المجتمعات الغربية مستعدة لاستقبال المهاجرين وأن تهبهم وطناً، وأن يتحرر المهاجرون أنفسهم من فهمهم المسيّس للإسلام؛ ولا يكتفون فقط بالتمسك بالقوانين المحلية لهذه الدولة أو تلك، بل يجب أن يتقبلوا الديمقراطيات الغربية باعتبارها أمراً جيّداً وصحيحاً. وثمة عمل كثير ينتظر الطرفين في هذا المجال ـ وفي مقدمته إدراك عيوب الماضي وتبادل المعلومات والحوارات واللقاءات وتشجيع ذوي الفرص المحدودة ومطالبة الطرفين بالعمل المشترك من أجل العيش معاً بسلام.

٢. التحدي السياسي

الكلّ يعلم اليوم بأن المقصود بـ «التحدي السياسي» هو أنّ الكثير من الناس في أوروبا ينظرون إلى التعامل مع البعد السياسي لهذا الموضوع في الدول الإسلامية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة باعتباره عملاً موقوفاً على بعض المتخصصين وأن الصراعات الداخلية متوقفة على الجزائر أو فلسطين أو إيران؛ بيد أن هذه النظرة قد تغيّرت اليوم.

وكلّ من يركّز اهتمامه على بلدان مثل أفغانستان بصفتها منطقة تجمّع آمنة للتنظيمات المتطرفة فإنه سوف لا يحيط بالوضع من جميع أبعاده. فحتى العواصم الأوروبية باتت مسرحاً للهجمات الإرهابية، ومنها أمستردام ومدريد ولندن التي تعتبر ملتقى للإسلام السياسي العالمي منذ وقت طويل. وقد أصبحت أوروبا منطقة انسحاب، ومنطقة عمليات للجماعات المتطرفة في الوقت ذاته، وذلك بفضل الدعم المالي واللوجستي الذي تتلقاه من الشرقين الأدنى والأوسط. وتحوّلت بعض المساجد والمراكز الإسلامية إلى أماكن لتجنيد المطرفين. ولم يتوقف الإرهاب الإسلامي العالمي الذي تمّ تجاهل مداه وطموحه للسيطرة زمناً طويلاً، لم يتوقف أمام أبواب أوروبا، بل أضحى جزءاً من الواقع الأوروبي في الوقت الراهن، حتى لو بدت هذه النتيجة مرعبة. ولم يعد خوض الصراع ضد إسرائيل وما يحيط بها في منطقة الشرق الأدنى أو محاربة الأنظمة «المستعدة للمصالحة» أو الأنظمة غير الإسلامية في البلدان ذاتها، لم يعد الهدف الوحيد للجماعات المتطرفة اليوم. فالجماعات السياسية تنظر إلى أوروبا ليس فقط كمنطقة انسحاب آمنة، بل منطقة عمليات أيضاً، وتعوّض شبكة الإنترنت عن الالتحاق بمعسكرات التدريب وتعبئة الأفراد.

الإسلام بصفته قوّة سياسية

وفي الواقع أنّ الإسلام السياسي لا يرتبط فقط بالعنف والإرهاب، بل إنّ التطرف الإرهابي هو مجرد جناح للإسلام السياسي، ويضمّ عموماً طائفة صغيرة من حيث العدد. فهناك قطاع إسلامي آخر يحسب على الإسلام السياسي وهو يحقق أهدافه بالسبل القانونية، ويتمتع باستراتيجية يسعى إلى تطبيقها بعزيمة وإصرار عبر التمويل المالي الخارجي على سبيل المثال، وعبر الأشخاص المدربين جيّداً لتنفيذ هذه المهمّة. ويمارس الإسلام السياسي تأثيره عبر مجالس المساجد والمنظمات المركزية، وذلك بوسيلة مضاعفة: باعتباره إسلاماً منظماً فيحسب نفسه لسان حال «المسلمين» في أوروبا ويستخدم ألقاباً مثل «المجلس المركزي»، على الرغم من أن هذا «المجلس المركزي» لا يمثّل إلا واحداً في المئة من مجموع المسلمين في ألمانيا. وعلى العموم فإن هناك ما يقرب من خمسة إلى عشرة في المئة على أبعد تقدير ينضوون تحت لواء تنظيمات كهذه، أي أنهم يشكلون أقلية. ومع ذلك فإن الإسلام السياسي المنظّم ينشر تصريحات يدعي فيها أنه ينطق باسم جميع المسلمين. ولأن الطائفة الإسلامية لا تعرف الانضمام العضوي مقارنة بالكنائس ولا تعرف التراتبية في المراجع فإن الإسلام المنظّم جعل نفسه شريكاً للحوار مع الكنائس والدولة، على الرغم من أنّ أغلبية المسلمين في أوروبا، والذين يشكلون تسعين في المئة على الأقل يرفضون أن تمثلهم هذه التنظيمات.

ويسعى ممثلو الإسلاموية للتأثير في الأوساط الجامعية والسياسية ويطالبون بمساواتهم بالكنائس المسيحية وبالمزيد من الحقوق أو التعديلات القانونية المناسبة لهم، مثل السماح بالذبح على الطريقة الإسلامية دون تخدير الحيوان، الأمر الذي يتطلب تغيير الدستور الألماني. وهناك نقاط خلاف قانونية كبيرة نشأت في السنوات الأخيرة وتتعلق بقضية ارتداء الحجاب من قبل المعلمات الموظفات أو رفع الأذان بمكبرات الصوت.

بيد أنّ الهدف الذي يحظى بالأولوية هو الاعتراف بالإسلام في أوروبا، ونشر القيم الإسلامية وإقحامها على المجتمع

الغربي وهيمنة الطائفة الإسلامية على بعض التفاسير الخاصة بالإسلام. والخطوة الثانية هي المطالبة الفعّالة بقيم الشريعة وحظر أي نقد يوجه إلى التعاليم الإسلامية، وأخيراً إعلان الشريعة، أي النظام الإسلامي، داخل الطائفة الإسلامية في بداية المطاف. فضلاً عن أنّ الإسلام المنظّم سياسياً ينشط أيضاً ضمن إطار الجالية الإسلامية، طامحاً بأن يتمسّك المسلمون بنوع متشدد من الإسلام في أوروبا. وإذا ما أتيح لمعلمات الإسلام المنظم بتعليم الدين في المدارس الرسمية بطريقة تقليدية تقلل من دور المرأة، وهن يرتدين الحجاب، فإن الضغط سيزداد حينئذ على التلميذات أيضاً، فيسارعن إلى ارتداء الحجاب، ويساعدن على نشر هذا الإسلام غير التنويري والمرتكز على الشريعة.

لذا فإن التعرّض إلى خلفيات الإسلام السياسي لم يعد اليوم حقل نشاط ثقافي «عتيق» أو «غير منطقي»، بل إنّه يكتسب أهمية قصوى بالنسبة للمجتمعات الأوروبية. فلا مكان لإثارة المخاوف ولا مكان للتجاهل أو التعميم، بل المطلوب هو المعاينة والجرد الواقعي.

التمييز يخلق الواقعية

إذا ما عُرفت خلفيات الجماعات الإسلامية السياسية ودوافعها من ناحية ثم حُللت بواقعية فإنّ هذا الأمر يخدم الإدارك النوعي للطائفة الإسلامية ويؤدي إلى تجنّب الأحكام الخاطئة في نهاية المطاف. وإذا ما تنصّلت الجماعات الإسلامية غير المسيسة عن العنف والإرهاب والإسلاموية بصورة واضحة، نعم، بل الأفضل من ذلك: إذا ما وُجد رجال دين مسلمون يرفضون الحجج المستمدة من القرآن والتي تبرر عنف الإسلام، فإنّ ذلك يجعل الفوارق واضحة بين هذا النمط من الإسلام والأغلبية المسالمة في أوروبا. فلا المقاومة القائمة على الخوف والتي تستهدف الجيران المسلمين وشركاء الوطن، ولا التغاضي عن النشاطات السياسية للجماعات المعروفة يخدمان العيش المشترك والعمل البنّاء من أجل مستقبل مشترك.

التوازن هو المطلوب

لابد من القبول بالأسئلة النقدية بغية التعامل الموضوعي الملّح، الأسئلة النقدية الموجهة إلى مجتمع الأغلبية ومجتمع الأقلية معاً. ويمكن أن تشمل هذه المواضيع أخطاء الماضي وعيوب الاندماج، بالإضافة طبعاً إلى مواضيع الزواج القسري وجرائم الشرف، وهي تمارس في أوروبا منذ أكثر من أربعين عاماً دون أن تحظى باهتمام مجتمع الأغلبية. فحقيقة أن جرائم الشرف ازدادت اليوم، وازداد معها عدد الزيجات القسرية للمهاجرات الصغيرات السنّ في أوروبا، هذه الحقيقة تطرح تساؤلاً في الوقت ذاته حول الدفاع عن القيم الأوروبية وعن تقديم الحماية للنساء؛ وتطبيق الأفكار الأوروبية حول المساواة بين الرجل والمرأة ضمن سياق تحول فيه هذه الأفكار مبدئياً دون استيراد الأعراف العتيقة. وفقط التعامل الموضوعي مع القضايا الراهنة يجعل التقدم إلى الأمام ممكناً.

٣. قضية الدين

في زمن تسود فيه النغمة الأساسية القائلة بأن الدين في الغرب لم يعد يتمتع بأهمية بصورة عامة، وأن العلمانية تغلب على الغرب، حتى رسخ في ذهن الكثيرين بأن الغرب لاعلاقة له بمنظومة القيم الدينية، في هذا الزمن بالذات نواجه إسلاماً شديد الحيوية ومرتبطاً بشبكة اتصالات عالمية ومتمكّناً مالياً وناشطاً في مجال التبشير، وديناً واعياً قبل كلّ شيء، يرفع مطلب إقامة السلطة المطلقة.

ونحن لا نواجه في الإسلام ديناً فحسب، بل نظاماً اجتماعياً أيضاً، وثيق الصلة بالدين والعرف. ثمّ إنّ هذا الدين يشكّل جزءاً كبيراً من الحياة اليومية داخل الحياة العامة أو العائلة أكثر مما هو معروف في أوروبا. فالعرف المقترن بالإسلام يتضمن قواعد تفصيلية للملبس والمأكل وللأعياد والمناسبات العامة وللعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وللحرب والسلام.

وبما أنّ التقليد والمعتقد مرتبطان ببعضهما البعض ارتباطاً وثيقاً وأن هذا التقليد قائم بدوره على أسس دينية، فإنه يتمتع بقوّة تفرض نفسها على الحياة اليومية. وبهذا المعنى، وفي قضية مثل ارتداء الحجاب أو وظيفة المسجد، لا يمكن فصل المجال السياسيّ عما هو دينيّ. وثمّة جوانب سياسية واجتماعية تقترن بالدين والتقليد (الذي لا يكون دائماً إسلامياً بحتاً). لذا فإن الحجاب ليس مجرد قرار شخصيّ، بل يمثل اعترافاً بأحكام الشريعة حول الزيجة والأسرة واعترافاً بوضع المرأة الخاضعة لظلم التمييز القانوني؛ وبذلك تتخذ دلالة الحجاب مدى أبعد بكثير من مجرد القرار الشخصي. ولأن الإسلام يطرح قضية الدين

مجدداً فإن على المجتمع الغربي أن يطرح على نفسه سؤالاً حول القيم التي ستأخذ بها أوروبا في القرن الواحد والعشرين. فهل تستند قيم المجتمع الأوروبي على أساس الميراث اليهوديّ ـ المسيحيّ؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فهل لابد من الاحتفاظ بالميراث اليهوديّ ـ المسيحيّ، بغية المحافظة على القيم التي تقوم عليها أوروبا نفسها؟ أم يمكن فصلها عن بعضها البعض؟ فهذا السؤال مازال قائماً ينتظر الإجابة في سياق الجدل حول الإسلام، وقد أبرز النقاش المحتدم جزئياً حول إمكانية انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي تساؤلاً بشأن إن كانت أوروبا ستبقى «نادياً مسيحياً» أم لا. وعلى الدول الأوروبية أن تجيب في البدء عن هذا السؤال قبل أن تردّ على تركيا رداً سليماً.

ومن الملاحظ أيضاً أن الإسلام باعتباره ديناً صار يتمتع بقوّة جذب أكبر من السابق، ولم يفقد من قوة الجذب هذه. ولم يعد هناك معنى للحديث عن "تهذيب" الدين عبر الجيل الثاني أو الثالث للمهاجرين. بالتأكيد هناك حيز للإسلام "الدنيوي"، وهناك مسلمون يرتادون أماكن اللهو والتسلية مثل الشباب الأوروبيين أو الألمان، إلا أن الإسلام بقي على العموم ديناً حيوياً وسط المهاجرين. ليس بمعنى أن الأسرة تطبق كلّ شعيرة إسلامية تطبيقاً حرفياً، بل بمعنى أن الإسلام صار يشكّل لهم سنداً ويمنحهم هوية. فعلى سبيل المثال يطبّق الشباب الذين يتبع آبائهم إسلاماً متنوراً نسبياً، يطبقون التعالم والشعائر الإسلامية تطبيقاً متزمتاً.

وما يبعث على القلق هو أن بعض التنظيمات الإسلامية تسعى بإلحاح في أوروبا إلى عدم نشر ما هو "سلبي" عن الإسلام، بحجة أن هذا يعني تمييزاً عنصرياً: بعبارة أخرى منع جميع ما يكتب خارج النظرة الإسلامية، ويمكن ملاحظة هذا التطوّر في بريطانيا على سبيل المثال، حيث أحرزت تقدماً كبيراً بفعل نشاط اللوبي الإسلامي. ويقع جوهر هذا الأمر بمقدار "يقظة" المجتمع الغربي في متابعة هذا التطوّر ومدى استعداده للدفاع عن حرية الصحافة والرأي التي حققها بعد كفاح شاق.

الخلاصة

الجدل الراهن حول أسس المجتمع وكيفية التعامل مع نظام قيم ودين مختلفين فرض نفسه بقوّة علينا. الأمر الذي جعلنا نشعر بالرعب بصورة بالغة، لكنه فتح أمامنا في الوقت نفسه طرقاً لنقاش مسنود بالحجج، طالما أن المجتمع الغربي في وضع بعيد عن التطيّر والتحصن الدفاعي؛ أي في وضع يتيح له النقاش بموضوعية حول الأوضاع التي تشهدها بلدانه، ويسوي حسابه مع المهاجرين ويبحث عن حلول بناته. وربما يخاض النقاش حول «الاندماج» بانفعال لأن الخصوصيات الثقافية والاجتماعية أو الدينية لأوروبا نادراً ما كانت تُعرّف بوضوح كاف. فهل يرشد الإسلام المجتمع الغربي ربما، وبوضوح أيضاً، إلى انعدام الأهداف والقيم داخل المجتمع الغربي نفسه؟

أغلبية المسلمين التي تعيش في أوروبا على نحو غير سياسيّ وتشعر بالقلق على حقوقها تلك التي تطالب الجماعات الإسلامية بتحقيقها واحداً تلو الآخر، وبنجاح، تنتظر جواباً من الدولة التي من مهمتها أن تضع حداً عقلانياً للقوى السياسية؛ وذلك عبر المعرفة المعمّقة للإسلام. فلا يجوز الحكم بمعايير فيما يتعلق بوضع المرأة أو تعدد الزوجات على سبيل المثال. إذ أنّ التفاهم على نظام حقوق وقيم مشترك سيضمن ديمومة دولتنا على الدوام. ومن المجزي تماماً العمل من أجل العيش الحقيقيّ المشترك الذي لا يتحقق بسهولة في أوروبا بسبب أنظمة القيم الانقسامية جزئياً، وفي الوقت ذاته يجب أن تبذل جميع الجهود لكي يجد المهاجرون في أوروبا وطناً دائماً لهم. فالكثيرون يشعرون بانقطاع جذروهم، ولم يعد لهم انتماء في بلدهم الأصلي، بلد الآباء والأجداد أو في "بلدهم" الجديد الذي يصبح لهم وطناً على الأغلب. والمهاجرون يشعرون أيضاً بالعزلة وعدم المساواة والتمييز والاحتقار ـ ويعود هذا الشعور جزئياً إلى تجاربهم عبر المعاملة غير المنصفة لهم، أو يعود إلى الإحساس بالظلم الذي تشعر به الطائفة الإسلامية على صعيد العالم، ويعود كذلك إلى انعدام الفرص الوظيفية بسبب ضعف التحصيل الدراسي. وبهذا المعنى فإن البرامج السياسية والاقتصادية ضرورية لكي يرسّخ المهاجرون أقدامهم اقتصادياً في أوروبا. لكن، وبغض النظر عن القضايا الاجتماعية السياسية، فإن على المسلمين وغير المسلمين أن يقتربوا كثيراً من بعضهم البعض، لكي لا يبقوا متجاورين بلا صلة، إنما يعيشون حياة مشتركة.

ترجمة: حسين الموزاني

كريستينه شيرماخر: المشرفة العلمية في «معهد الشؤون الإسلامية» الألماني في بون.

أوفه فولكمان Uwe Volkmann

جدل حول تطبيق حالة الطوارئ في ألمانيا

الضرورة والإمكانية

منذ شرع الإنسان بسن القوانين، كان أحد الأسئلة التي واجهته يدور حول الحدود التي ينتهي عندها مفعول القانون وحول ما إذا كانت هناك مناح يُفضل ألا يجري تنظيمها من خلال القوانين أو ربما لا قدرة للقوانين، أصلاً، على وضع الأطر التنظيمية لها. وفي الوقت الراهن، يطفو هذا السؤال على السطح ثانية وذلك من خلال تناقض كان يعد تناقضاً عفا عليه الزمن وصار في ذمة التاريخ، أعني التناقض القائم بين دولة القانون، الدولة الدستورية، وحالة الطوارئ. وعلى مدار زمن طويل، تعامل الإنسان مع هذا التناقض باعتباره أمراً شكلياً اختص بسالف العصور فقط ولم تعد له أهمية تذكر بالنسبة لزمننا الراهن. وهكذا درس المرء هذا التناقض نظرياً حتى وإن لم يكن له وجود على أرض الواقع. إلا أننا أصبحنا الآن على بينة بأن المرء قد ارتكب خطأ حينما اعتقد أن هذا التناقض لم يعد له وجود يذكر. فسواء تعلق الأمر بالصدمات الناجمة عن تلك الهجمات الإرهابية التي جرى تنفيذها أو تلك التي استطاعت السلطات الحيلولة دون تنفيذها، وسواء تعلق الأمر بالجدل الدائر حول استخدام الجيش في تنفيذ مهام في داخل البلاد، أي لا علاقة لها بصد عدوان خارجي، وسواء تعلق باستخدام أساليب التعذيب ضد مَنْ يهددون أمن البلاد أو، أخيراً وليس بآخر، في حالة تعرض البلاد إلى حرب غير متكافئة تنطوي على مخاطر غير محسوبة، نعم سواء تعلق الأمر بهذه الحالة أو تلك، طفا ذلك السؤال القديم على السطح ثانية، أعني السؤال عن السلوك الذي يتعين على الدولة الدستورية أن تسلكه وهي تواجه هجمات إرهابية، أي وهي تواجه هجمات لا تستهدف المواطنين فرادى أو هذا الهدف المدني أو ذاك، بل تستهدف الدولة ذاتها، الدولة باعتبارها مؤسسة تجسد مبدأ معيناً ونظاماً محدداً.

وتأسيساً على وجهة النظر هذه، يدور السؤال الأساسي هاهنا، ودائماً وأبداً، حول ما إذا كان ينبغي بالدولة الدستورية أن تبقى، حتى وهي تخوض هذا الصراع، متمسكة بمبادئها وإلى أي حد يتعين عليها أن تبقى متمسكة بهذه المبادئ. ويرمي طرح السؤال بهذه الصيغة إلى معرفة ما إذا كان يجوز للدولة أن تجازف وتظل مخلصة لعقيدتها حتى وهي عرضة لمواجهة مخاطر جسام. إن طرح السؤال بهذا النحو يشير بكل وضوح إلى موضوعات معينة ووظائف محددة، أعني أنه يدور حول الحقوق الأساسية الكفيلة بتحقيق الحرية والعدالة وبضمان القواعد الضرورية للعمل القضائي النزيه من ناحية وبتطبيق الإجراءات المنصوص عليها في القوانين المرعية ومنع تطبيق الأساليب التعسفية في عمليات التحقيق من ناحية أخرى. كما أنه يدور حول ما إذا كانت هذه الحقوق تنسحب على الإرهابيين المحتملين أيضاً. إلا أن وراء هذا السؤال ثمة مشكلة أساسية يكمن أصلها فيما إذا كان الواجب يقتضي من الدولة، التي ترتكز على حكم الدستور ونصوصه، أن تنصاع لحكم القوانين، أو أن الكفاح ضد الإرهاب يجيز لها أن تخترق القواعد القانونية وأن تتصرف بمنأى عنها وذلك لأن التمسك بالقواعد القانونية يشكل قيداً وأن كل قيد يمكن أن يعوق اتخاذ التدابير الضرورية لمواجهة التحديات والمخاطر الحافة بالبلاد. ولعل معتقل غوانتانامو هو المثال الحي على الخيار الثاني، أي على اختراق القوانين والتصرف بمنأى عنها.

وبالمقابل، فإن رد الدولة الدستورية، رد دولة القانون، هو أن الدولة لا تتصرف إلا بوحي من القانون وأنها تتقيد بتطبيق النصوص القانونية على نفسها أيضاً. "على الدولة أن تظل دولة دستورية، إن تطبيق هذا الشعار هو في الحقيقة العامل الذي يضمن التطور في العصر الحديث"، كما أكد في منتصف القرن التاسع فقيه القانون الدستوري فريدرش يوليوس شتال Friedrich Julius Stahl في مؤلفه الموسوم «فلسفة القانون Die Philosophie des Rechts». والأمر البين هو أن هذا الشعار الذي أشار أليه هذا الفقيه، المتميز بمنظوره السياسي المحافظ وعقيدته الدينية البروتستانتية، لا يزال ساري المفعول حتى يومنا الراهن: "فعلى الدولة أن تحدد، بنحو قانوني دقيق، المجالات التي ستمارس فيها وظائفها والحدود التي ستقف عندها وهي تمارس هذه الوظائف، وأن تبين أين تبدأ وأين تنتهي الحريات التي يتمتع بها مواطنوها وأن تلتزم التزاماً صارماً بتحقيق هذه الحريات وأن تمتنع عن التدخل بنحو مباشر في تحقيق المبادئ الأخلاقية المنشودة طالما كانت هذه المبادئ لا تدخل ضمن المحيط القانوني، أي أن تكتفي الدولة بوضع

الإطار العام لهذه المبادئ فقط." إن هذا الاقتباس يحتوي على مجمل الأمور التي ينبغي على الدولة الدستورية أن تتصف بها: فوجهة النظر هذه ترفض أن تمارس الدولة وظيفة راعي الآداب الحميدة، وتركز على ضرورة احترام الحريات العامة، وفوق هذا وذلك، فإنها تؤكد على أهمية سيادة القوانين، وذلك باعتبار أن هذه السيادة تعكس أمراً مبدئياً يجب أن تكون له الغلبة في كل الظروف وفي ساعة الخطر أيضاً.

تأسيساً على وجهة النظر هذه، فإن حالة الطوارئ شكلت منذ قديم الزمان، ولا تزال تشكل، تحدياً تنوه به الحكمة القديمة القائلة بأن للضرورة أحكاماً. من هنا، فإن نظرية الحكم الليبرالية - وهي نظرية تؤكد على أهمية سيادة القانون - تجاهلت حالة الطوارئ. وغني عن البيان أن هذا التجاهل قد شكل شائبة في البناء الذي تقوم عليه نظرية الحكم الليبرالية، فهي، أعني نظرية الحكم الليبرالية، لم تأخذ حالة الطوارئ في الحسبان أبداً؛ فبحسب وجهة نظرها فإن السيادة يجب أن تكون للقانون، وللقانون وحده، وليس للحالة الاستثنائية؛ يجب أن تكون له هذه السيادة حتى في أقصى الضرورات. فكل تصرف يخترق مبادئ الحق ونصوص القوانين سيشكل، كما أكد جون لوك في مؤلفه الموسوم "رسالتان حول الحكم Zwei Abhandlungen über die Regierung" طغياناً أو اغتصاباً للسلطة، سيشكل طغياناً أو اغتصاباً للسلطة بغض النظر عن الهدف الذي دفع المرء لأن يخترق الدستور ويجمد القانون. ومن نافلة القول التأكيد هنا على أن وراء وجهة النظر هذه فكرة ترى في سيادة القوانين مبدأ عقلانياً وتؤمن، بالتالي، إيماناً أكيداً، بأن مبدأ سيادة القوانين يصلح حتى لمواجهة أقصى الظروف استثنائية. من هنا، لا عجب أن توجه الرومانسية السياسية والأدبية النقد الشديد لهذه النظرية في وقت مبكر من التاريخ. فبالنسبة للرومانسية فإن الحق وما ينشأ عنه من تشريعات قانونية، يشكل - بسبب العقلانية التي ينطوي عليها على وجه الخصوص - نظاماً تجريدياً جامداً لا حياة فيه ولا دماء تسري في عروقه، أنه قيد يكبل انطلاقة الحياة الحقة، ويشل الحياة الأصيلة، وأنه بالتالي يعوق النشاط التحريري، البطولي، الكامن في القوى الباطنية. وكان كارل شميت (Carl Schmitt) قد جعل، لاحقاً، من حالة الطوارئ المحور الذي يدور حوله النقد الذي توجهه الرومانسية لنظام القانون.

فبحسب ما يقوله شميت في مؤلفه الموسوم "اللاهوت السياسي Politische Theologie"، فإن حالة الطوارئ لا مجال فيها لتطبيق عموم المعايير القانونية؛ فكل واحد من هذه المعايير بحاجة ماسة، كما يؤكد شميت، إلى وجود ظروف حياتية عادية يمكن أن تُطبق عليها هذه المعايير: "فلكي يكون للنظام القانوني معنى، يجب أن يكون ثمة نظام". حقاً تستمد حالة الطوارئ وجودها من نظام الحق، وذلك لأنها ترى في نفسها، في نهاية المطاف، مجرد وسيلة ترمي إلى تحقيق النظام، وبالتالي تحقيق نظام القانون أيضاً، إلا أن أنها، أعني حالة الطوارئ، تظل تجسد، بصفتها هي نفسها حالة استثنائية، وضعاً مؤقتاً، وضعاً يتخلل الزمن الذي يعقب عملية تقويض الوضع العادي والزمن الذي يسبق العودة المرجوة إلى هذا الوضع، بهذا المعنى، فإن حالة الطوارئ تتصف بخلوها من كل القيود والمعايير القانونية: "فليس ثمة معيار يسري مفعوله على الفوضى." وهكذا، تبدو الحالة الاستثنائية، بالنسبة لشميت، "الوضع الذي لا يمكن إدراجه تحت مصطلح أعم وأشمل"، الوضع الذي لا يمكن تطبيق المعايير القانونية عليه. وإذا كان الوضع الاستثنائي يتصف فعلاً بما يراه شميت، فلا ريب في أن هذا الوضع يبين، في ذات الوقت، بجلاء جوهر سلطان الدولة بنحو دقيق وخالص. فبالنسبة لفقهاء القانون، تلعب الحالة الاستثنائية، كما يرى شميت، شيئاً شبيهاً بالدور الذي تلعبه المعجزة



Kaveh Gholestan

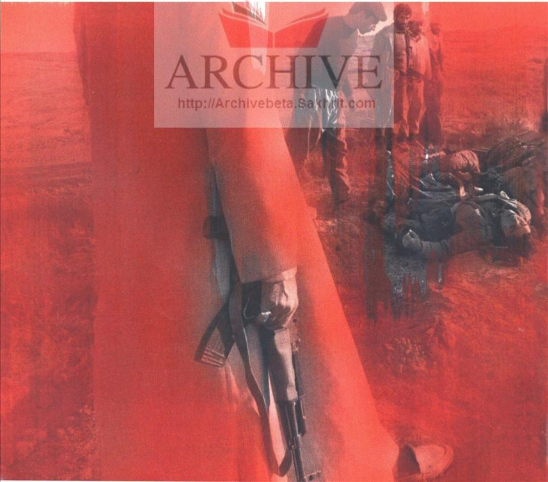
من سلسلة: *Bloodland*, 1980-88

من كتاب: *Iranian Photography Now*, Verlag Hatje Cantz 2008.

في الدراسات اللاهوتية. من هنا، ففي ظاهرة حالة الطوارئ لا يبرهن النظام التعسفي فقط على ما لديه من قوة وسلطان، بل ويبرهن الهيكل السياسي، أيضاً، وفي ذات الوقت، على ما يتمتع به من عظمة وإرادة لمواصلة الحياة. فهاهنا يتبين بوضوح أي واحد من الأطراف المختلفة هو القادر على تحقيق النصر وأي واحد هو الطرف العاجز عن بلوغ الفلاح وتحقيق النجاح.

إن ساعة المحنة القصوى هي، في ذات الوقت، ساعة اتخاذ القرار الحاسم وأداء العمل الجبار، ساعة الكفاح المرير وتحمل التضحيات الجسام؛ كما أنها الساعة التي يظهر فيها بجلاء مَنْ هو الصديق المخلص ومَنْ هو العدو. وعلى خلفية هذا التجلي العظيم للقوة الغاشمة، تبدو، فجأة، الدولة الدستورية، الدولة التي تتمسك، بكل إصرار، بقواعد معينة وصيغ مختلفة وإجراءات محددة، مؤسسة متحذلقة، تتمسك بصغائر الأمور. وهكذا، فلن يستغرق الأمر كثيراً حتى تتعالى الصيحات المنادية بأن الدولة قد فقدت معناها وأن الواجب يقتضي استبدالها بدولة أخرى جديدة: فإن الأمر لا يحتاج عندئذ ـ كما زعم في عام ١٩٢٩ الحقوقي النازي سابقاً ومستشار الطلائع الاقتصادية في ألمانيا الاتحادية لاحقاً، راينهارت هون (Reinhard Höhn) في مؤلفه الموسوم «الدولة الدستورية والجبهة الجديدة Der bürgerliche Rechtsstaat und die neue Front» إلى أكثر من أن يحل الأقوى مكان الأضعف ليبرهن له على أن بالإمكان الوصول إلى الهدف بنحو آخر».

بناءً على هذا الاحتفاء الرومانسي بالتحلل من القيود والقواعد القانونية قد يثير الاستغراب أن تاريخ حالة الطوارئ يبدو من وجهة نظر اليوم الراهن أمراً لا روعة فيه ولا بريق. فهو لم يتميز بارتقاء باطني ذي بال؛ لقد اتصف، ببذل شيء من الجهد والمساعي العملية، لوضع إطار ينظم الأمور التي قيل عنها، زعماً، أنها لا تصلح لأن تندرج تحت قواعد ومعايير قانونية. ولو أمعن المرء النظر



في جوهر هذا التاريخ، فإنه سيلاحظ أن هذا التاريخ لم يكن سوى تاريخ لاكتساب الشرعية.

وكانت الجمهورية الرومانية ترى في الدكتاتورية تحريراً من القيود القانونية، كانت ترى فيها سلطاناً لا يحده حد، سلطاناً بيده قرار الحياة والموت. وتظل هذه الحقيقة قائمة حتى وإن أخذنا بالاعتبار أن هذه الجمهورية كانت تقر بأن هذا السلطان ذو طبيعة زمنية مؤقتة وأنه لا بد من العودة إلى الوضع الطبيعي في يوم من الأيام. وبالمقابل، ففيما أخذت الدولة، في الأزمنة المعاصرة، تعتبر، حالة الطوارئ أيضاً، وضعاً مقنناً، يتميز عن الوضع العادي من خلال خصائص معينة، إلا أنها، مع هذا، ظلت لا تقر بوجود اختلافات جوهرية بين الوضعين. وكانت القوانين العرفية (Loi Martiale)، التي شرعتها فرنسا عام ١٧٨٩ والقوانين الإجرائية التي شرعها الاتحاد الألماني الخطوة الأولى التي خطتها الدولة في هذا الاتجاه. علماً بأن هذه القوانين نفسها كانت وليدة الضرورة وجرى اتخاذها تمشياً مع متطلبات الظرف الآني أصلاً. إلا أن الأزمنة التالية تشهد على أن الدول استبقت الأحداث وراحت تمعن النظر بمتطلبات حالة الحرب من قبل نشوب الحرب المحتملة؛ وبالتالي فإنها سنت حزمة كبيرة من القوانين، كما تشهد على ذلك القوانين التي شرعتها بروسيا لمواجهة حالة الطوارئ التي مرت بها عام ١٨٥٠. وفي هذه القوانين، صارت حالة الطوارئ، أو حالة الحصار كما كان يقال حينذاك، الظرف الذي تكون فيه الكلمة العليا للسلطة التنفيذية، للقوانين العرفية وللمحاكم العسكرية، ولأقصى العقوبات. بيد أن الأمر الذي يستوجب الملاحظة هنا هو أن إعلان حالة الطوارئ، بنحو رسمي، كان شرطاً ما كان بالإمكان الاستغناء عنه من خلال دق طبول الحرب ونداء التضحية بالغالي والنفيس. أضف إلى هذا أن الاختصاصات كانت موزعة بشكل دقيق وأن الإجراءات الواجب اتخاذها كانت محددة بشكل جيد نسبياً. من ناحية أخرى توجب على السلطة التنفيذية، لاحقاً، المثول في المجلس النيابي والتعرض للمساءلة والمحاسبة من قبل ممثلي الأمة.

وعموماً، يمكن القول إن حالة الحصار، أي زمن الأحكام العرفية، قد كان، بنحو ما، زمن هيمنة البيروقراطية وانتشار لغة الدَّواوين؛ فالمؤشرات لا توحي بأن استخدام العنف والقوة قد طغى طغياناً أعمى لا تحده حدود ولا تقف في وجهه القيود، بل كانت قد تبلورت دولة تحكمها قوانين إدارية ما كان يمكن التخلي عنها من غير الإعلان عن ذلك في الصحف الرسمية. وربما ينبغي بنا أن ننوه بأن الدراسات التالية قد تجاهلت هذه الحقيقة بعض الشيء.

ومهما كانت الحال، ففي نهاية المطاف انتصرت عقيدة الشرعية على حالة الطوارئ. ففي الأزمنة التالية حددت الدساتير الشروط القانونية التي ستسري في حالة إعلان حالة الطوارئ. وما كان هذا التطور سوى التتويج المناسب لانتصار الشرعية على الحكم التعسفي. ومن وجهة النظر هذه، فإن مشكلة المادة ٤٨ من دستور فايمار ـ وهي مادة كانت تثير الفزع والرعب ـ ما كانت تكمن في أن هذه المادة لم تقدم، بنحو جيد وكاف، القاعدة القانونية الضرورية للتعامل مع حالة الطوارئ، بل كانت تكمن في أنها، أعني هذه المادة الدستورية، منحت رئيس الدولة الحق في استخدام القوة بنحو دكتاتوري بلا حد محدود، أي منحته زخماً من القوة مكنه، في نهاية المطاف من أن يتغلب على النظام الذي كان المطلوب من هذه القوة أن تكون الدرع الذي يقيه من المخاطر. بيد أن هذه الحقيقة ما كانت تتعلق بنحو كبير بموضوع الشرعية بحد ذاتها، بل كانت تتعلق، فقط، بالطريقة التي يجري فيها تطبيق هذه الشرعية في حالة فردية معينة.

إن هذه التجارب بالذات، هي التي أدت إلى أن تضفي جمهورية ألمانيا الاتحادية نفسها في تعاملها مع الحالة الاستثنائية أو حالة الطوارئ، هذه الحالة التي دمرت البلاد في مرة من المرات. وهكذا، وخلافاً للصيغة الأولية المكتوبة في مدينة هرن كيم زيه (Herrenchiemsee)، اندرجت حالة الطوارئ في الصيغة النهائية للدستور، بالتالي، كوضع عرضي: ككارثة ومصيبة. كما اندرجت هذه الحالة ضمن التدابير المختصة بمواجهة المخاطر السياسية التي تعرض أمن البلاد للخطر، أي أنها اندرجت ضمن الإجراءات العادية التي تتخذها الأجهزة الأمنية المختصة بالتعامل مع مثل هذه المخاطر. وحينما أقر المرء إمكانية منع الجمعيات والأحزاب وتجميد الدستور، تجنباً لما حل بالدولة الألمانية أيام سريان دستور فايمار، كانت لدى الدولة فعلاً الوسائل الضرورية لجعل الديمقراطية قادرة على الدفاع عن نفسها بنحو أكيد ومنازلة خصومها المتربصين بها شراً، كما كان يقال وقتذاك. بيد أن هذا كله كان يختص في التعامل مع الوضع الذي يسبق حالة الطوارئ وليس مع حالة الحرب ذاتها؛ فحالة الحرب وُضِعَت جانباً وظلت بين قوسين؛ فبحسب المنظور العام، ما كان هذا الوضع يستحق تدبيراً معيناً، ما كان يستحق إجراءً خاصاً به، وذلك لأن الحلفاء كانوا، حتى منتصف الخمسينات، قد وضعوا ألمانيا تحت مظلتهم الأمنية.

واندلع ثانية الجدل حول حالة الطوارئ عقب خروج ألمانيا من مظلة الحلفاء. وأفرز هذا الجدل، في نهاية المطاف،

حزمة قوانين مخصصة لمواجهة حالة الطوارئ بنحو عام وشامل. وكانت حزمة القوانين هذه قد أثارت، على مدى زمن طويل، مشاعر الخوف والفزع في ألمانيا الاتحادية. ومع أن المشرعين أرهقوا أنفسهم، لحين طويل من الزمن، وهم يمعنون النظر في هذه القوانين، إلا أن هذا كله لم يفلح في إنهاء الجدل الصاخب حول هذه التشريعات. فما أن دخلت هذه القوانين حيز التنفيذ، سرعان ما اختلفت وجهات النظر بشأنها؛ ففيما رأى البعض أنها ذهبت إلى مدى يتجاوز ما هو مطلوب، رأي آخرون أنها لا تفي، كلية، بما هو مطلوب لمواجهة حالة الطوارئ. فبعد برهة قصيرة من الزمن، استهزأ، على سبيل المثال، أرنست فورستهوف (Ernst Forsthoff) بالتشريعات الجديدة، فأشار في مؤلفه الموسوم «دولة المجتمع الصناعي Der Staat der Industriegesellschaft» إلى أن القوانين الجديدة قد جرى تشريعها "وكأننا لا نزال نعيش في القرن التاسع عشر"، فهي تجيز استخدام الجيش لمكافحة هجوم منظم يقوم به ثوار مسلحون، متجاهلة أن: المتمرد في العصر الحديث ـ هذا المتمرد الذي يجيد صنعته وعلى معرفة جيدة بمناحي الضعف في المجتمع الصناعي الحديث ـ لن يفكر أبداً، بحسب أغلب الاحتمالات، في مهاجمة ألمانيا "بثوار يجمعهم تنظيم معين ومسلحين بمعدات عسكرية تستخدمها الجيوش". ويواصل فورستهوف نقده لهذه القوانين، فيؤكد أننا حتى وإن افترضنا أن مجموعة معينة من الثوار قد أقدمت، فعلاً، على شن هجوم من هذا القبيل، فإن مصير هؤلاء الثوار والمتمردين سيؤول إلى هزيمة نكراء من قِبَلِ أن يتدخل الجيش الألماني للقضاء عليهم. وهكذا، وتأسيساً

Arash Hanaei:
من سلسلة أبو غريب «أسلوب الحوار»، ٢٠٠٧
من كتاب: *Iranian Photography Now*,
Verlag Hatje Cantz 2008.



على وجهة النظر هذه، فإن التدابير الواردة في الدستور، لمواجهة حالة الطوارئ الداخلية، لا علاقة لها بحالة الطوارئ التي تسود أيام الحرب، أي أيام الكفاح من أجل البقاء والوجود، بل كانت تدور حول الممارسات التي تعكر صفو الوضع العادي، أي حول تلك القلاقل التي من حق المرء أن يفترض بأن القواعد والمعايير السائدة قادرة على التعامل معها والسيطرة عليها بكل تأكيد.

وكان أرنست فولفغاغ بوكينفورده (Ernst-Wolfgang Böckenförde) قد أشار أيضاً ـ في الأيام الساخنة التي مرت بها ألمانيا وقتذاك، أعني الأيام التي جرت العادة على تسميتها «بالخريف الألماني» ـ إلى أن حالة الطوارئ يجري "التغاضي عنها" سواء في التشريعات القانونية أو في وعي المجتمع، مؤكداً على أن الواجب يقتضي، بالتالي، من أصحاب الشأن أن يضعوا، بنحو أكثر وضوحاً، وأوسع مدى، القواعد المعيارية الضرورية لمواجهة مثل هذه الحالة، وليكون بالإمكان التمييز بوضوح بين خصائص هذا الوضع واختصاصه بزمن محدد من ناحية، والوضع العادي من ناحية أخرى. وكانت وجهة النظر هذه مقتبسة من إمعان النظر بالإجراءات الأمنية التي انتهجتها السلطات آنذاك، هذه الإجراءات التي تجسدت، على سبيل المثال، في حرمان المعتقلين من الاتصال بالعالم الخارجي أو بالهيئات التي تدافع عنهم وفي إصدار الحكم بحقهم من خلال محاكمات سريعة (Kontaktsperregesetz). فبوكينفورده يرى، عن حق، في هذه الإجراءات ملامح الأحكام العرفية، مع فارق بسيط وهو أن المشرع كان يرفض الاعتراف رسمياً بأن تشريعاً من هذا القبيل صورة من صور الأحكام العرفية. ومهما ساق المرء من براهين ضد اقتراح قانون من هذا القبيل، الأمر الواضح هو أننا هاهنا إزاء محاولة تشريعية تجهد للتعامل مع حالة خاصة من الحالات التي قد يواجهها النظام القضائي. إلا أننا قد نكون إزاء محاولة أخرى ترمي إلى تطبيق نظريات وأفكار كارل شميت على الدولة الديمقراطية وعلى الشرعية التي تتمتع بها هذه الدولة. إلا أن من نافلة القول الإشارة هاهنا إلى أن هذه النظريات تجسد عبثاً لا فائدة منه، وأنه فقدت أهميتها في النقاش الدائر في يومنا الراهن أيضاً.

وبالمقابل، كان، دائماً وأبداً، من حق المرء أن يسأل عما إذا كانت المسألة ذاتها، أعني تشريع قوانين تختص بحالة الطوارئ، تستحق كل ما لاحظناه من جدل صاخب. ففي سياق الجدل المتسم بالغضب العارم، والراسم صوراً مفزعة بدت وكأنها تشير إلى قيام الساعة، تجاهل المتخاصمون تجاهلاً تاماً تقريباً أن غالبية الدول المتقدمة قد نجحت، في منتصف القرن العشرين، في تحقيق استقرار ومناعة ضد الأزمات من غير أن تكون لديها قوانين تختص بحالة الطوارئ. لا بل بوسع المرء أن يذهب مدىً أبعد ويؤكد على أن المقارنة التاريخية تشير إلى أن تحقيق الاستقرار، والمنعة ضد الأزمات، يجسد أمراً جديداً في نوعيته. وتبقى هذه الحقيقة قائمة حتى وإن أخذنا بالاعتبار أن الإمبراطوريات والدول القديمة قد مرت بالاستقرار ونجحت في التعامل مع الأزمات عادة، أو لنقل، أنها نجحت في التعامل مع الأزمات، في مراحل مختلفة على أدنى تقدير، من تاريخها الطويل. فخلافاً لتلك الحقب من تاريخ الإمبراطوريات والدول، صار الاستقرار، في يومنا الراهن، وضعاً لا يتحقق، بنحو عفوي، بل يتحقق من خلال الجهود التي تبذلها الدولة أصلاً.

ولا تعني هذه الجهود الايجابية، الرامية إلى تحقيق الاستقرار عن وعي وإرادة، أن مسئولية الدولة تكمن، فقط، في تحقيق كافة أنواع الأوضاع المرجوة، بل هي تعني أيضاً، أن على الدولة أن تضع الاستراتيجيات الجديدة الكفيلة بإحباط الأعمال الإجرامية والتعامل مع الأزمات المحتملة ومع حالات عدم التوكد والأمان بنجاح، أي أن تتدخل تدخلاً واسع المدى من قبل أن تندلع على أرض الواقع التطورات التي تكدر صفو البلاد. ولا يقتصر هذا التدخل على مجالات وموضوعات سياسية محددة، بل صار المنارة التي تهتدي بها مجمل النشاطات الحكومية، أي النشاطات التي تبذلها الحكومة بدءاً من السياسة الاقتصادية والاجتماعية وانتهاءً بالنظام الصحي وتشريع القوانين الخاصة بالبيئة والقواعد القانونية المتعلقة بالمسائل التكنولوجية، علماً بأن النشاطات المختلفة يكمل بعضها بعضاً وتتكاتف من أجل تحقيق التأثير المنشود والهدف المطلوب عادة.

كما جرى منذ التسعينات، توسيع نطاق القانون العام لجهاز الشرطة أكثر فأكثر، فلم يعد يختص بوأد أعمال الشغب في مهدها، بل صار يرمي، أيضاً، إلى استباق الأعمال الإجرامية، والقضاء عليها حتى وإن كانت هذه الأعمال لم تطفو بوادرها، بعد، على السطح. وللنهوض بمتطلبات استباق الأعمال الإجرامية، لا مندوحة للسلطات من أن تراكم معارفها، كما يشهد على ذلك التزايد العظيم فيما يسمى بالعمليات المعلوماتية. فهذه المعارف هي الوسيلة الضرورية التي تمكن الأجهزة الأمنية، في كثير من الحالات، من اكتشاف الجرائم والهجمات الإرهابية وما سوى ذلك من مخاطر قبل وقوعها. والأمر الأفضل هو أن لا تنشأ أساساً الأرضية الضرورية التي تنمو في كنفها هذه

الأعمال الإجرامية؛ أي أن يقضي المرء على الجريمة في مهدها وذلك من خلال القضاء، مبكراً، على الأسباب المحتملة لنشأتها؛ من هنا، فإن الحيطة من الأعمال الجنائية لم تعد وظيفة من وظائف أجهزة الشرطة فقط، بل هي أمست تدبيراً ينبغي أن تنهض به وسائل مختلفة وأطراف كثيرة، وأن تتكاتف، من أجله، الوسائل والأطراف المختلفة المسئولة عن رعاية الأطفال في السنين المبكرة من حياتهم وأن تقوم المدارس بتقديم البرامج التعليمية المناهضة لاستخدام العنف أو أن يجري تخطيط المدن بنحو يمنع نشأة الجريمة وأعمال العنف أو أن يجري تأسيس مجالس محلية وقائية؛ وفي مواجهة الإسلام المتطرف، على وجه الخصوص، لا مندوحة من الشروع بعقد مؤتمرات متخصصة لمناقشة إمكانيات مشاركة المسلمين في الحياة الاجتماعية أو بتكليف بعض الخبراء بتقديم الاقتراحات الضرورية لدمج الأجانب في نسيج المجتمع أو قيام المدارس بتقديم دروس دينية تساعد على إدانة العنف والإرهاب وتخلق الأجواء الضرورية للسلم الاجتماعي.

وغني عن البيان أن الصدمات التي قد يتعرض لها نظام من هذا القبيل لا تقبل المقارنة، بأي حال من الأحوال، مع الأزمات العامة التي تعرضت لها جمهورية فايمار في الحقبة الأخيرة من حياتها؛ فالصدمات، التي يمكن أن يتعرض لها النظام الحالي، تتجلى، في أقصى الحالات، في هيئة هينة، تتجلى في هيئة امتعاض وتذمر المواطنين من سلوك الدولة وتصرفات السياسة، أي تتجلى في وجهات النظر التي يعرب عنها المواطنون في استطلاعات الرأي العام. وحينما يمعن المرء النظر حتى في الوسائل، ذات الطبيعة الإحباطية، أعني وسائل من قبيل منع الأحزاب المعادية للدستور، فإنه يلاحظ بيسر أن هذه الوسائل قد صارت تشكل أسلوباً غير ذي نفع كبير في قائمة الوسائل الإحباطية: فالمعادون للنظام لا تُستحسن مواجهتهم بالعنف المكشوف، بل ينبغي التعامل معهم من خلال أعمال الرعاية الاجتماعية، ومن خلال قيام الأجهزة المخابراتية بمراقبتهم والتصنت عليهم ومن خلال قيام السلطات بالحجر على حساباتهم المصرفية، وربما، أيضاً، من خلال منعهم من الظهور أمام الرأي العام رافعين الشعارات والرموز التي تشير إلى عقيدتهم المعادية للنظام. والأمر المهم هاهنا، هو أن لا تنفذ السلطات قرار المنع فعلاً، بل أن تظل تلوح به، تماماً كما تلوح بالوسائل التي ستنتهجها عند الضرورة. وتأسيساً على وجهة النظر هذه، لن تكون هناك ضرورة للتحول صوب درجة أعلى من درجات التصعيد، صوب إعلان حالة الطوارئ. وهكذا، فعند مناقشة استخدام الجيش لمواجهة الهزات الداخلية، يمكن، في أفضل الحالات، التفكير بإدخال تعديلات جزئية على الأحكام الواردة في الدستور. وفي المنظور العام، تبدو حالة الطوارئ التقليدية، إذن، أي تأسيساً على ما توصلنا إليه، أمراً أكل الدهر عليه وشرب، كما أكد على ذلك، في زمن مبكر، كارل شميت: فحالة الطوارئ تجسد وضعاً صار تحققه أمراً مستبعداً جداً، وبالتالي فإنه لم يعد يستحق الدراسة ولا حتى بنحو نظري لا غير.

وبالنسبة لسيادة القانون، أيضاً، أصبحت حالة الطوارئ ـ باعتبارها خطراً كبيرا ـ نسياً منسيا. فبدلاً من هذا، صار المرء يركز اهتمامه، منذ برهة من الزمن، على المخاطر الجديدة الحافة بمبدأ الدولة الدستورية، الدولة التي تقوم على أحكام القانون؛ أعني تلك المخاطر، على وجه الخصوص، التي نشأت عن التحول صوب الأساليب الإحباطية وما يتصل بهذه الأساليب من وسائل يجري تهذيبها باستمرار. ولا تظهر لنا هذه المخاطر الجديدة بالصراحة التي يبدو لنا فيها التحدي الناشئ عن حالة الطوارئ. فتأسيساً على جوهرها، تنشر هذه المخاطر ظلالها علينا بلا ضجيج وزمجرة، إنها تمرق من تحت الجلد، وبالتالي فإنها لا تترك أثراً كبيراً ينبأ عنها. وكما هو الحال في حالة الطوارئ، فإن هذه المخاطر تداهم الدولة الدستورية، في ذلك الموضع أيضاً، الذي تكون فيه الدولة الدستورية شديدة الفجيعة، أعني في مبدأ سيادة القانون. وللوهلة الأولى، وفي المنظور العام، تطفو هذه المخاطر على السطح حين يظهر للعيان أن الكثير، مما يجري اتخاذه باسم الحيطة والوقاية، قد أمسى يتملص من الالتزامات القانونية، وذلك لأنه إما نوع من أنواع الوسائل غير المباشرة، غير الملموسة، أو لأن المرء لا يزال غير قادر على التكهن بنحو دقيق بنتائجه، وذلك لأن آثاره غير محسوبة العواقب. ومهما كانت الحال، الأمر الذي لا خلاف عليه، هو أن هذه الوسائل تخلف وراءها آثاراً عميقة الغور وتلقي بظلالها على الانسجام القائم بين دولة القانون ومبدأ الحق، أعني تلقي بظلالها على ما يرتبط بهذا الانسجام من تصور تقوم عليه أسس نظام مدني عقلاني.

فهذا النظام المدني افترض دائماً وأبداً ـ تماماً كما نوه بذلك شتال (Stahl) في تعريفه الكلاسيكي ـ أن الدولة كانت تحدد، فقط، الإطار الخارجي للحياة التي يحياها المواطنون، وأنها، بالتالي، أثرت على سلوكهم الخارجي من خلال القوانين التي شرعتها فقط. فما كان يشعر به هؤلاء المواطنون وما كانوا يفكرون به، وما كان يحظى باهتمام الدولة التي يحكمها القانون بالصيغة التقليدية،

يتجسد في احترام المواطنين للقوانين في السلوك الذي ينتهجونه فيما بينهم. إلا أن تحول الكفاح ضد المخاطر إلى عملية ترمي إلى ردع المخاطر الهاجعة مبكراً والتعرف عليها من قبل اندلاعها، صار يحتم على الدولة أن تذهب مدى أبعد في مراقبة المواطنين والتعرف على طرائق تفكيرهم وماهية معتقداتهم، وذلك لأن هذه كلها هي النذر القادرة على الكشف عما قد يرتكب هذا المواطن أو ذاك، مستقبلاً، من أعمال جنائية وسلوكيات منحرفة. من هنا، فإن ملامح معينة وخصائص محددة ـ أعني الانتماء العرقي والديني والمادة العلمية التي يدرسها الطالب في الجامعة والمهنة التي يزاولها البعض في الحياة العامة والإفراط في التنقل بين البلدان ـ يجب أن تكون مبرراً لرقابة شديدة ومكثفة أو، على أدنى تقدير، سبباً للنظر عن كثب إلى الشخص الذي تنطبق عليه هذه الملامح، أي تركيز النظر عليه بنفس الأهمية التي اكتسبتها أهمية التأثير على أفكار هؤلاء الأشخاص وضرورة توجيه طرائق تفكيرهم.

إلا أن التحول صوب الحيطة والحذر يؤدي، أيضاً، إلى انتفاء أهمية القانون كوسيلة للتجريم وأداة لحصر وتحديد مرتكبي الجنايات؛ أي تنتفي، عندئذ، تلك الوظائف التي كانت من صلب القانون في الدولة الدستورية، الدولة القائمة على مبدأ العقلانية. فمن خلال هذه الوظائف، يشكل القانون، بنحو مجازي، خطاً فاصلاً بين الجبهات المختلفة، إنه، بمعنى ثنائي، بمثابة خط ماجينو بين الدولة والمجتمع: فمن ناحية، ما كان يجوز للدولة أن تتدخل بحقوق المواطنين من غير حق قانوني، ومن ناحية أخرى، كان بمستطاع المواطنين أن يطمئنوا إلى أن الدولة لن تضايقهم، طالما ظلوا ملتزمين بمراعاة القوانين المرعية وبعدم الاعتداء على حقوق الآخرين. ولكن، ولأن الحيطة من المخاطر يجري العمل بها في وقت سابق، أي قبل حدوث الخطر المحتمل، لذا لن يكون لهذه الحدود وجود فعلي. فعندئذ، ومن حيث المبدأ، لن يكون بإمكان المواطن، كما قال ديتر غريم (Dieter Grimm)، التملص من تدخل الدولة من خلال انتهاجه السلوك الحميد وتصرفه الرشيد. فكاميرات الفيديو، المنتشرة في المطار وفي محطة القطار أو في ميدان معين من ميادين هذه المدينة أو تلك، تراقب كل فرد، إنها تراقب الجاني المحتمل والمستطرق البريء. ولا مندوحة لكاميرات الفيديو من أن تراقب الجميع، فالشر، يمكن أن يكون كامناً في كل مَنْ تراه هذه الكاميرات، فبلا هذه الأساليب، لا تستطيع السلطات التعرف على المجرم إلا بعد حدوث الجريمة، أي في زمن متأخر. وعموماً، يزداد اتساعاً ما يسمى بعمليات التحرك غير القائمة على وجود شبهات محددة والمساعي الرامية إلى وضع سجلات مفهرسة. ففي الأزمنة الماضية كانت بصمة الأصابع تُؤخذ من المتهمين فقط. أما اليوم، فإنها تُؤخذ من كل مواطن يريد استخراج جواز سفر جديد. وحتى وإن رأى المرء، في هذا الإجراء وفي الإجراءات المشابهة، مناح إيجابية، إلا أن عليه أن يأخذ بالاعتبار أيضاً، أهمية هذه التغيرات، بالنسبة لرأي المواطن بالدولة.

وبمستطاع المرء أن يذهب مدى أبعد ويسأل عما إذا كانت هذه الوسائل، ذاتها، تنطوي على جانب من جوانب حالة الطوارئ والحرب التي عرفتها الأزمنة السابقة، وأن هذا الجانب لم يكتسب الشرعية ولم يُدجن من خلال القوانين فقط، بل إن العكس قد حدث الآن أيضاً، أعني أن بعض مناحي حالة الطوارئ والحرب، بصفتها وضعاً نظرياً أو نمطاً معيناً، قد تغلغلت في القوانين المشرعة وعششت فيها. فهي أخذت تتغلغل، بنحو مستتر، إلى داخل النظام القانوني. ولو صدق هذا التكهن، فستبدو حالة الطوارئ وكأنها قد وطدت نفسها على أن تواصل الحياة بلا انقطاع وأنها قد تداخلت بالحالة العادية بحيث صار من الصعوبة بمكان الكشف عن هذا التداخل والتعرف على مداه.

ويلمس المرء هذا التداخل من خلال الوضع الحذر والمتوتر الذي آلت إليه الدولة وهي ترمي إلى وقاية نفسها بصورة عامة من المخاطر المحتملة. وفي الواقع، فإن حذراً من هذا القبيل كان علامة مميزة لحالة الطوارئ. فالوضع العادي كان يتميز، في الحالات العامة، من خلال وجود ثقة مبدئية، ثقة تأتت من "التعود على الأمان" الذي "تحول إلى طبيعة أخرى"، كما يقول هيغل في مؤلفه الموسوم «الخطوط العامة لفلسفة الدولة Die Grundlinie der Philosophie des Staates» ثقة مبدئية بين المواطنين أنفسهم، وثقة مبدئية يكنها المواطن للدولة، وثقة مبدئية تكنها الدولة للمواطنين، أي، وبتعبير أعم وأشمل: ثقة مبدئية باستمرار الوضع القائم وعدم اختراقه أو التعدي عليه. ولكن، وكما تشهد على ذلك كاميرات الفيديو التي انتشرت في الكثير من شوارع بعض البلدان، غدت هذه الثقة العامة تتراجع وتخلي المكان للريبة وسوء الظن، غدت تخلي المكان لوضع صارت فيه الدوائر المختصة ترصد وتترقب في كل الأماكن وفي كل الأوقات: ترصد وتترقب لردع الحوادث الجنائية المنتشرة تقليدياً في شوارع وأزقة المدن، والجرائم المنظمة، والهجمات الإرهابية.

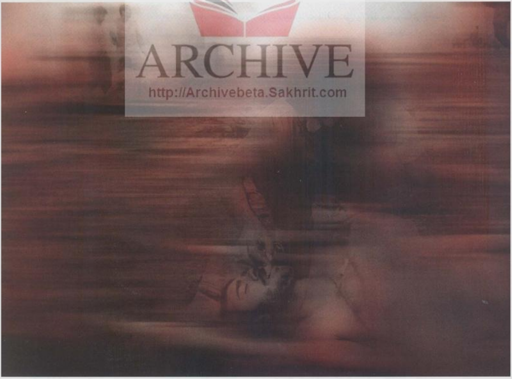
أضف إلى هذا كله، أن أصحاب الشأن قد صعدوا، خطابياً ومادياً، من رهبة القانون والنقاشات الدائرة حول القانون، أعني النقاشات التي تحلت، من جانبها أيضاً، بشيء من

الاستثنائية، وذلك لأنها تشبعت، على ما يبدو، بالحنين إلى الزمن المنفرط. ويظهر لنا التصعيد الخطابي من خلال الانتعاش المتزايد الذي صارت تعيشه «قوانين الردع» (Bekämpfungsgesetz). ومن يدري ما تخبؤه لنا الأيام؟ فربما سن، قريباً، أصحاب الشأن قانون الدفاع عن الوطن، ثانية، مقتدين بالولايات المتحدة الأمريكية وما شرعت من قانون، أعني القانون المسمى بـ «قانون الوطنية Patriot Act». ومهما كانت الحال، لا مراء في أن هذه القوانين تنطوي، إجمالاً، على قواعد وإجراءات تشير، بحد ذاتها، أي من خلال ما تحمل من تسميات وعناوين، إلى أن المراد من هذه القوانين أمر معين، أمر غير الأمر العادي، الذي درجت الدوائر الرسمية على الوفاء به بنحو روتيني. أما التصعيد المادي، فإنه يظهر لنا من خلال التوسع المستمر الذي طرأ، ولا يزال يطرأ، على صلاحيات الدوائر الرسمية المختصة بالتحقيق عن الجريمة. وغني عن البيان أن اتساع مساحة هذه الصلاحيات قد تسبب في اختفاء الحدود التقليدية، الفاصلة بين الأمن الداخلي والأمن الخارجي، بين ردع المخاطر والإجراءات القانونية وما يصاحبها من مُقاضاة، بين أجهزة الشرطة والأجهزة المخابراتية. على صعيد آخر، اتسعت دائرة القواعد القانونية المختصة بتحقيق الأمن الوطني وتخطت، بكثير، القانون المختص فعلاً بالمحافظة على الأمن الوطني؛ فدائرة هذه القواعد صارت تتغلغل - على سبيل المثال وليس الحصر - في القوانين المختصة بالجمعيات، وتسجيل المواطنين، وجوازات السفر، والاتصالات الهاتفية والإلكترونية، وقانون الأجانب. وهكذا، وتأسيساً على هذا كله، اكتسبت أجزاء عديدة من النظام

Kaveh Gholestan

من سلسلة: Bloodland, 1980-88

من كتاب: Iranian Photography Now, Verlag Hatje Cantz 2008.



القانوني ملامح قانون أمن الوطن؛ اكتسبت هذه الملامح تماشياً مع ذلك النمط من التفكير، الذي يرى أن الخطر وضع استثنائي وأنه موجود في كل ناحية ومكان. من هنا، فإن العبارة القائلة بأن "للضرورة أحكام" لا تصدق بقدر تعلق الأمر بالوقت الراهن، نقول هذا وإن كنا نشكك فيما إذا كانت هذه العبارة قد اتسمت بالصدقية في يوم من الأيام أصلاً. وهكذا، وبدلاً عن هذا كله، ينبغي الآن الحد من أحكام الضرورة وذلك من خلال عدد لا يحصى من الأوامر والنواهي، والتفويضات والصلاحيات.

وغني عن البيان أنه لا يزال من غير الممكن معرفة المدى الذي صارت فيه حالة الطوارئ، بصفتها صيغة فكرية ونمطاً محدداً، تترك بصماتها على التشريعات القانونية. ويقف المرء على وجود هذا التطور حين يمعن النظر بالاهتمام الذي أمست تكتسبه الأفكار الغريبة التي أعرب عنها الفيلسوف الإيطالي جيورجو أغامبين (Giorgio Agamben)، أو الآراء التي جاء بها الفقيه الدستوري باول كان (Paul W. Kahn)، على خلفية موجات العنف التي سادت عقب الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. ومنذ السبعينات، يعرب أغامبين، على وجه الخصوص، وبنحو يزيد آراء كارل شميت تطرفاً، عن مقولة مفادها أن القانون يجب أن يُصاغ بنحو آخر، بنحو ينطلق، جذرياً، من حالة الطوارئ، أن على المرء أن يفتش، هناك، في حالة الطوارئ، عن الأرضية المقدسة، الأرضية الخفية التي يرتكز عليها سلطان الدولة. وكان أغامبين قد أعرب عن هذه الأفكار في دراسات مختلفة اتسمت بروح قاتمة، أعني دراساته الموسومة «الإنسان الخليع أو حالة الطوارئ» (Homo sacer). فبحسب وجهة النظر هذه، لا يجسد معتقل غوانتانامو والتعذيب في معتقل أبو غريب إفراطاً مضراً أو أسلوباً ضالاً في استخدام الحق، بل أنهما يزيحان الستار عن الجوهر الحقيقي لنظام لا يزال يرتكز على قوة لا تتستر على نفسها، قوة أسطورية؛ لنظام يخلق، في النهاية، الإنسان المسكين، الإنسان الذي لا قانون يحميه، الإنسان المسلوب كل الحقوق والمهدور الدم، الإنسان الذي تعرفنا على صورته من خلال القانون الروماني. وبنحو مشابه، ينطلق (كان) في رسالته الموسومة «وضع الليبرالية في مكانها» (Putting Liberalism in its Place)، أيضاً، من تصور مفاده أنّ الدولة الليبرالية تتستر على جوهرها الحقيقي من خلال الإجراءات الديمقراطية والدستورية؛ فجوهرها هذا يقوم، بنحو أكيد ومركز، على فكرة التضحية.

إن وجهة النظر هذه تجسد، طبعاً، إفراطاً غريباً، تجسد رغبة في قلب العلاقة القائمة بين الأمر العادي والحالة الاستثنائية رأساً على عقب، هذا إن لم نقل أنها مجرد شعوذة فلسفية. ولا مندوحة لنا هاهنا من أن نسأل عن السبب الذي يدفع بعض الناس لأن يصغوا إلى وجهة النظر هذه ويأخذوا بها، حتى بعد مرور أكثر من نصف قرن من الزمن على المحرقة النازية. وكيفما اتفق، الأمر البين هو أن مجموعة من الاتجاهات قد صارت تعمل عملها في تغيير شيء من جوهر الحق الذي تستند عليه الدولة الدستورية، أنها قد نقلت إلى هذا الحق عدوى وباء كانت الإصابة به من وهم الخيال في الزمن السابق. وربما جسد «قانون جرائم الحرب»، العائد إلى عام ٢٠٠٦ ـ وهو قانون أسبغ، بنحو لاحق، الشرعية على غوانتانامو ـ أخطر خطيئة أرتكبها أصحاب الشأن في هذا السياق. فهذه الشرعية أخضعت «المحاربين الخارجين على القانون» لحكم القانون، لكنها لم تُحدث أي تغيير في صلب المشكلة، أي أنها لم تزد ولم تنقص كثيراً عن الاقتراح الذي تجري مناقشته فعلاً في الزمن الحاضر، أعني اقتراح السماح بتعذيب المعتقلين ووضع القواعد التي تقنن عمليات التعذيب.

وربما تطفو التحولات في بلادنا بنحو أكثر وضوحاً وذلك من خلال تبلور "قانون جنائي مخصص للعدو"، كما لاحظ ذلك فقيه القانون الجنائي في بون غونتر ياكوبس (Günter Jacobs). فخلافا للقانون الجنائي العادي، يراد تطبيق قانون جنائي آخر على كل أولئك الذين خرجوا على القوانين المرعية وتحولوا إلى متعصبين إرهابيين. وبحسب ما يراه ياكوبس، تكمن ملامح هذا القانون، أعني "القانون الجنائي المخصص للعدو"، في التحول من القانون الجنائي العادي إلى قانون يريد الردع ومحاربة الإرهاب، وفي التخلي عن الضمانات الإجرائية بقدر تعلق الأمر بهذه المجموعات من الأفراد، وفي إنزال العقاب بكل مَنْ لديه النية لارتكاب فعل جنائي، أي معاقبته منْ قبل أن يرتكب الجريمة. وتنعكس هذه الحقيقة من خلال إنزال العقوبة بكل مَنْ ينتمي إلى تنظيم إرهابي أو بكل مَنْ سيحصل، مستقبلاً، على تدريب معين في أحد المخيمات الإرهابية. بهذا المعنى، فإن المراد هو، على سبيل المثال، الاستغناء عن القانون الجنائي الذي يعاقب الواقعة الإجرامية وتشريع قانون جنائي يعاقب الفرد الذي في نيته ارتكاب الجريمة. وهكذا، يعود المرء، ثانية، إلى معاقبة الأفراد الخطرين، يعود، ثانية، إلى حجزهم لا لشيء إلا لأنهم يشكلون خطراً. وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن هذا المنهج، ظل، عموماً، موضع نقاش وخلاف كبيرين، لاسيما أنه لا يزال

غير واضح ما إذا كـان التنويه به يراد منه تحليل تطور معين ورسم صورة له فقط، أم أنه، أعني هذا المنهج، يميل فعلاً صـوب هذا التطور، لا بل ويـريد، من جـانبـه، العـمل للوصـول إلى هذا التطور. ولكن، وعلى خلـفيـة الملامح التي أشار إليها ياكوبس، لا يزال الرفض محدوداً؛ أضف إلى هذا، أن المؤشـرات في بـلدان أخـرى، في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيـا على سبيل المثال، تبين أن المرء ينوي الأخذ بهذا المنهج أيضاً.

وبشرط أن يرى المرء في منـاقشة هذا المنهج مـجرد نوايا، مجرد مـيول لا غير، لا مـراء في أن هذه الميول لا تزال، حالياً، ذات طبيعة هامشية. فـفي النظام القانوني لا تزال الغلبـة للوضع «العـادي»، أي أن الوضع «الاستـثنائي» لا يزال ظاهرة هامشـية الحيز فـي هذا النظام. بيد أن هذا كله يشكل، حتـى وإن كان لا يزال مجـرد تعبـير عن نوايا لا غير، صـدمة قوية للثقـة بالعقلانية التي يقوم عـليها نظام القانون، يشكل صدمة قوية للثقة بأن القانون يعكس وسيلة تقنية تـقوم على العقـلانية، أعني تقـوم على عقـلانية من صفـاتها المقارنة بين المنافع والمخـاطر، بين الكلفة والريع، بين الفـاعلية وتوافق كل واحـدة من الوسائل الجـديدة مع أهميـة الغرض المنشـود منها. والأمـر الملفت للنظر هو أن هذا التوافق، على وجه الخصوص، قد نُحي جانباً أو صار يُنظر إليه، في كثـير من الأحيان، على أنه لا يجـدي نفعاً قطعاً، أو أنـه يثير الاسـتغـراب والاستنكار. وبتـصورات وأحاسـيس من هذا القـبيل، تسـبغ الأطراف الواقفـة في المناطق الهامشية، ثانية، شيئاً من العقلانية الرومانسية على نظام القـانون، تسبغ شـيئاً يتـغذى من خـوف مصـيري، يتغـذى من الشعور بأن حـالة الطوارئ لا تترك أي مـجال للأمل بالنجاة.

وتأسيساً على هذا كله، سـترى الدولة الليـبرالـية نفسـها تقف، في ذات الوقت، وجهـاً لوجه مقابل مـأزق لا مفر منه، مـأزق ينطوي كل حل، محـتمل له، على انـحراف وخطأ. ويظهـر هذا المأزق هنا، في ألمانيـا، بكل وضـوح وذلك من خلال المحاولة الرامية إلى تشـريع قواعد قانونية تجيز للسلطات إسـقاط الطائرة المدنية التي قد يختـطفـها إرهابيون يهددون باستخدامها وسيلة لقصف أهداف مدنية.

وملخص هذه المحـاولات التشـريعـية هو كالآتي: إمـا أن يمضي المرء قـدمـاً، وبكل حـزم وإصـرار، وانطلاقـاً من القـوانين التي اختـارها لحـالة الطوارئ، ويحـاول اتخـاذ التدابـير الضرورية لمواجهـة كل الاحتـمالات، أي تشريع القواعـد المنظمـة للصلاحـيات الضروريـة لمواجهة أقـصى حالات الطوارئ. إن هذا النهج هو الأسلوب الذي أرادت الحكومة الألمانية السابقة انتهاجه في هذا السياق. ولو انتهج المرء هذا الأسلوب فعلاً، فغني عن البيان أن حالة الطوارئ ستكون قد تم ترويضها قانونيـاً وديمقراطياً، وبنحو يتماشى مع التقليد الألماني المعهود. بيد أن المرء سـيدفع ثمناً لحقيقة أن التفكيـر النابع من أقصى المخاطر، التفكيـر بمقولات لا تعرف غير العدو والتضحية، سـيزداد انتشاراً، أكثر فأكثر، في النظام القانوني، سيـزداد انتشاراً كما لو كان فـيروساً، غدا يتمتع بعظيم المناعة بعدما انتشر في جسم الإنسان.

أو أن يستـبعـد المرء المشكلة، كلية أو إلى أبعـد مدى، من النظام القانوني، ويفسح لهـذا النظام المجال الضروري لأن يؤدي، ثانية، وظائفه الحصيفة، ومهامه العملية، فقط. إن وجهة النظر هذه هي التصور الذي تبنته المحكمة الدستورية الألمانيـة، هـذه المحكمـة التي رأت أن منح الـسلطات حق إسقاط الطائرة المخطوفة يعني الإقدام على عـمل كان يعتبر من محـرمات الأمـور حقاً وحـقيقـة وأن هذا الحق يجب إبطاله وذلك لأنه يتنافى مع ما جاء في الدسـتور من تأكيد على أهمية احترام كرامة الإنسان. وليس ثمة شك أبداً في أننا، هاهنا إزاء وجهة نظر نبيلة فعـلاً. فبهذا النحو يحافظ المرء على نقاء نظام القانون ويتـمسك بالطهارة التي اتصف بها هذا النظام يوم رؤيته النور. بيد أن الأمـر الأكيد أيضاً، هو أن المرء قد ضحى، في ذات الـوقت، بشيء من سيادة القـانون؛ فلو صـادف وأن حـدث، فعـلاً، في مـرة من المرات، مـا لا نتمـنى حدوثه أبداً، فـمـا من شك في أن التـعامل مـعه سـيكون متـروكاً لقـوة تتصـرف بوحي من تصوراتهـا وإرادتها، سيكـون متروكـاً لقوة لا قيـد قانوني يحدد تصـرفاتها، سيكـون متروكاً لفـرد واحد من بواسل الرجال، لفرد سيرى في نفسه أنه فوق القوانين، وأن القدر قد اخـتاره لإنقاذ العـالم من الرزايا والخطوب. وغني عن البيان أن قرار المحكمة الدستورية ينوه بهذا التصور بنحو أو آخر بكل تأكـيد. إلا أن هذا القـرار لا يختلف كثـيراً عن المحاولة التشـريعية الأخرى، فكلا المحاولتين لا تنسـجمان إلا بالكاد مـع روح الدولة الدسـتـورية. إلا أن وقـوفنا مكتوفي اليدين والتـصرف، كما لو أننا غـير مطالبين بفعل شيء ما، لا ينفع أيضاً ويمكن أن يكون عظيم الضرر.

ترجمة: عدنان عباس علي

أوفه فولكمان: أستاذ فلسفة القـانون والقانون الدستوري في جامعة ماينس بألمانيا.

المصدر: *Merkur, Nr. 708, Mai 2008*

شتيفان فايدنر Stefan Weidner

حقوق الإنسان وصراع الحضارات

دور حقوق الإنسان في مقارنة الحضارات

تلعب حقوق الإنسان دورا كبيرا في صراع الحضارات لأن الغرب يتماهى معها تماما. ومع أن فكرة حقوق الإنسان ليست ابتكار القرن العشرين، لكن الأمر دام حتى منتصفه، أحيانا حتى سبعينياته (خصوصا في مجال المساواة بين الجنسين)، حتى أضحى بمقدور المرء الادعاء بأن التماهي مع هذه الحقوق قد تكرس بين شرائح عريضة في الغرب. وهو ما مكن من ضمان الكثير من هذه الحقوق، التي ما كان بالإمكان المطالبة بها أمام أية محكمة، في قوانين الدول تدريجيا وتطبيقها على نطاق واسع.

ولكي يتضح للقارئ ما نعنيه عندما نتحدث عن حقوق الإنسان، يجدر بنا أن نميز بين ثلاثة مستويات: المستوى الأول هو مستوى المثال المطلق، الإقرار أو الزعم بوجود هذه الحقوق وصياغة تفاصيلها. أشهر الأمثلة على هذا هو الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عقب الثورة الفرنسية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. المستوى الثاني هو مستوى التدوين التشريعي لحقوق بعينها أو كلها في قوانين الدول. المستوى الثالث هو مستوى الصلاحية، التطبيق وفعالية هذه القوانين، أي التنفيذ العملي لقوانين حقوق الإنسان أو انتهاكها. وقد أضحى، منذ الحرب الباردة على أقصى تقدير، التقدم بدعاوى تتعلق بحقوق الإنسان والتشهير بانتهاكها وسيلة رابحة في الصراع السياسي على المستوى العالمي بصورة رئيسية، لكن وأيضا في قضايا داخلية خطيرة أحيانا، كالنقاش الذي دار حول التعذيب في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام ألفين وواحد والمداولات في فرنسا حول سلوك الفرنسيين في الجزائر أثناء حرب التحرير الجزائرية بين ١٩٥٤ و ١٩٦٢.

لا شك في أن حقوق الإنسان، خاصة على مستوى المثال الذي نادى به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مازالت تنتهك بشكل صارخ أو خفي في معظم الدول. كما نظن أننا متفقون على أن أغلب انتهاكات حقوق الإنسان لا تفسر بأسباب حضارية، إنما بالأسباب السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، حتى لو تم تبريرها بمفهوم آخر لحقوق الإنسان كما في الصين مثلا أو بمفهوم إسلامي كما في إيران. فالانتهاكات العملية لحقوق الإنسان (المستوى الثالث)، وبالرغم من أنها تصلح جيدا لتتخذ أداة سياسية، فإنها لا تصلح لتكون أداة في الصراع الحضاري إلا في حالات استثنائية. لذا لا يتعين على الدول المعنية أن تكتفي بتقديم أسباب حضارية بينة لهذه الانتهاكات، كالشريعة أو الكونفوشيوسية. زد على ذلك أن هذه الأسباب يجب ألا تكون غطاء واضحا للجرائم المرتكبة بدوافع سياسية.

لقد نجح هذا في حالة سلمان رشدي، لكن في حالة مشهورة كتطبيق حد الرجم كعقوبة على الزنا تفتت الجبهة بشكل ملحوظ، بحيث يمكن اتهام إيران



Julien Breton (France)
Le silence est cri-You-k-off.
من كتاب: *Arabesque. Graphic Design from the Arab world and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008.

بالإجرام بحق الإنسانية دون أن نتمكن من اتهام المسلمين عموما. إلا أن وجود حد الرجم في الشريعة أمر مخجل بالنسبة لعالم اليوم (بين شرائح عريضة من المسلمين أيضا) وبصرف النظر عن أن أغلب الدول المطبوعة بطابع إسلامي لا تتقيد بوسيلة الإعدام هذه، يبذل المفكرون الدينيون جهودا شتى ذات نتائج متنوعة لإبطال مفعول هذه العقوبة.

إن ما يصدمنا أكثر من تشهير الغرب بانتهاكات حقوق الإنسان لأسباب سياسية هو سكوته عليها أو تخفيفه من شأن الانتهاكات ذاتها لأسباب سياسية أيضا، بالدرجة الأولى لعدم الإضرار بالعلاقات الدولية أو مصالح أخرى. لمجرد هذه الانتهازية التي لا بد منها لا تصلح حقوق الإنسان إلا نادرا لتكون وسيلة في الصراع الحضاري. إلا أن انتهاكات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي تتخذ غالبا ذريعة ضد الإسلام بذاته أو ضد قدرة المسلمين على أن يصبحوا جزءا من نظام عالمي متمدن. هنا نرى حجة نموذجية للقفز من سوية لأخرى، من المستوى العملي إلى المثالي، فيقال بما أن الدول المطبوعة بطابع إسلامي لا تمنح حقوق الإنسان (كما نفهمها نحن) أي صلاحية، أو صلاحية محدودة جدا على المستوى العملي (المستوى الثالث)، فإن الإسلام أو طبيعة المسلمين لا تتفق مع مثال حقوق الإنسان (المستوى الأول). إن هذه الذريعة هشة جدا، تماما كافتراض أن الحضارة الصينية لا تتفق مع حقوق الإنسان لأن الصين اليوم تستخف بها. على أنه ليس من المستبعد نظريا أن لا تتفق الحضارة الصينية ولا الإسلام مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. إلا أن الذريعة أعلاه ليست برهانا على عدم توافق الإسلام مع حقوق الإنسان. هذا لا يعني أنه يجب عدم التشهير بانتهاكات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي، إنه يعني فقط، أنها لا تصلح أن تكون حجة على الإسلام بذاته.

إن تحديد المشكلة في المستوى الثاني، أي السؤال عن تشريع متوافق مع حقوق الإنسان في كل دولة على حدة، لا تصلح إلا بشروط معينة حجة في الصراع الحضاري ويجب فصلها عن السؤال الواقع في المستوى الثالث، أي السؤال عما إذا كانت هذه القوانين نافذة. إن الضمان النظري لحقوق الإنسان في قوانين كل الدول تقريبا، متقدم أكثر بكثير عن تطبيقها العملي، حتى عندنا، كما في حالة المساواة بين الجنسين مثلا. أحد هذه الشروط المعينة هو تماثل حضارة ما مع دولة وطنية أو على الأقل مع عدد منظور من الدول، يسود فيها تجانس اقتصادي، سياسي واجتماعي على درجة ما، ما ينطبق من بين الديانات العالمية على اليهودية وإسرائيل بشكل خاص.

الشرط الآخر هو أن تنعكس الحضارة المعنية أو الدين المعني في التشريع وأن يعبر هذا عن إرادة الشعب، أي أن يشعر الشعب أن الهيئة التشريعية تمثله. لا يمكن تحميل شعب أو حضارة ليس لها حق المشاركة في اتخاذ القرارات المسؤولية عنها. لكن إذا استلم الإخوان المسلمون الحكم في مصر بانتخابات ديمقراطية، فلن يكون بوسعنا اتهام المسلمين في اندونيسيا أو المغرب بانتهاك حقوق الإنسان المحتملة من طرف الإسلام المصري. والأكثر سخفا هو تحميل مسؤولية ما يجري من انتهاكات حقوق الإنسان، التي تعلل بالشريعة، من طرف الإسلام الشيعي في إيران على الإسلام (السني في الغالب) عموما، خاصة وأن الإيرانيين لا يتمتعون بأي حق يذكر في تشريع قانون العقوبات في بلادهم. ما يصلح بشكل تام ليكون وسيلة للصراع الحضاري هو المثال، المستوى الأول، أي ليس تلك الانتهاكات الواضحة لحقوق الإنسان التي تحمل مسؤوليتها عادة دول أو مجموعات لا تمثل حضارة بكاملها إلا بالكاد. وبتعبير آخر فإن الصراع العالمي ـ المشروع، بل وذو المغزى ـ على حقوق الإنسان سيجري أولا وأخيرا حول الأفكار، الكلمات، المشاريع والصياغات. ليست انتهاكات حقوق الإنسان، بصرف النظر عن حالات استثنائية، بحاجة إلى صراع الحضارات لتبرير التشهير بها.

للصراع على المستوى الأول يجب قبل كل شيء تبيان ما هي حقوق الإنسان المعنية بالضبط. لنأخذ على سبيل التبسيط صياغتها الأكثر انتشارا في يومنا هذا، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. السؤال الحاسم الذي يوجه إلى الإسلام هو: "هل يقدر المرء باعتباره مسلما أن يتماهى مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟" ويمكن صياغة السؤال بحدة أكثر: "هل يمكن أن يتفق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع روح الإسلام؟" وطالما لا نعرف ما هي روح الإسلام فقد يحق لنا السؤال: "ما رأي علماء المسلمين بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟" لكن وخشية أن تختلط الأمور هنا أيضا نتساءل بصريح العبارة: "هل تتفق الشريعة مع حقوق الإنسان؟" نفضل فيما يأتي أن نقتصر على مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المهمة للصراع العملي. فإعلان الأمم المتحدة يتضمن أحكاما لا تستطيع حتى أكثر الدول رقيا أن تفيها حقها (المادة ٣٢، الفقرة ٢:



لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل)، بل وتخرق حد الحالات التي يفترض أن الإعلان يقننها ـ يحولها إلى قانون ـ، (المادة ٤٢): لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر).

قام علماء المسلمين بمحاولات عديدة لصياغة إعلان حقوق إنسان إسلامي. إذا ركزنا الانتباه على النقاط الجوهرية فيه، نجد بسرعة أن الحالات التي تحتمل الإشكالية تحوي إشارة واضحة إلى الشريعة، هذا رغم الاتفاق السطحي البالغ مع إعلان الأمم المتحدة. لكن من أشد العبارات ابتذالا، وأكثرها تداولا عن الإسلام في الغرب، هي تحديدا عبارة أن الشريعة لا تتفق مع الديمقراطية وحقوق الإنسان.

والآن، ما هي تلك النقاط الجوهرية التي قد يستخلص منها الدارس حجة دامغة في الصراع الحضاري ويضغط بها على الإسلام ويطالبه بناء عليها بالإصلاح، باعتباره دينا ينتهك حقوق الإنسان الأساسية، المعترف بها عالميا؟ بالدرجة الأولى يظهر النزاع بين الإسلام وإعلان حقوق الإنسان حول المادتين ٨١ و٩١، المتعلقتين بحرية الرأي والدين. كل الصعوبات الأخرى، التي قد تجد فيها الشريعة وإعلان الأمم المتحدة قاسما مشتركا للنزاع، هي في قسمها الأعظم مسألة تأويل، على فريق حقوق الإنسان أن يتساءل كيف يفسر مواده وعلى فريق الشريعة أن يتساءل عن مدى حدود التفاوض حولها.

لكن، وللبرهان على قاسم مشترك آخر، فإن مجال التأويل ضيق جدا لدى الفريقين في تفسير المادة ٩١وتأكيد الشريعة على تحريم الردة في الإسلام، بل وإنزال حد القتل فيها حسب القراءة التقليدية. بخلاف قضية المرأة لن يجد التسامح الحضاري النسبي من يدافع عنه هنا دفاعا معقولا، خاصة وأن الخروج عن الإسلام ليس مكروها رمزيا فقط، بل وينتقم له عمليا، لدرجة المطالبة بقتل المرتد. يزداد الموقف حدة بزيادة مطردة على التطرف في تحريم الردة. بهذا فالمرتد، أي المارق على الدين، ليس من يعلن خروجه عن دين ملته على رؤوس الأشهاد طواعية فقط، بل يمكن إعلان أحدهم مرتدا بناء على أعماله التي يراها مسلمون آخرون مخالفة للدين. هذا ما يمهد لظاهرة التكفير المتزايدة في هذه الأثناء، والتي يبرر بها المسلمون المتطرفون (كثير من الجماعات الأصولية تحمل في اسمها كلمة تكفير) قتل المسلمين آخرين أو تهديدهم به. بتعبير بسيط، لا يسمح إذا لأحد بالخروج عن الإسلام، لكن يمكن طرد أحدهم منه. إن إمكانية تكفير كل من يقوم بمنكر قد تمضي بعيدا بحيث تؤدي في الحالات المتطرفة إلى تكفير من لا يؤدي الصلاة في الجامع.



Parastou Forouhar:
من سلسلة: Blind Spot, 2000
من كتاب: Iranian Photography Now,
Verlag Hatje Cantz 2008.

تدفع حالات كهذه حتى خصوم نظرية صراع الحضارات لمطالبة علماء المسلمين، الشيوخ والمرجعيات، بإجراء إصلاح على التقليد وتفسيره التعسفي. لكن إذا كان من الصعب إعادة النظر صراحة بأحكام الشريعة المغرقة في القدم والواقعة في حكم التقديس، فلابد في هذه الحال من مطالبة الإسلام بموقف براغماتي. بشكل من الأشكال تسود براغماتية خفية بين المسلمين، خاصة بين المسلمين العلمانيين في المنفى الغربي وأحيانا كثيرة في العالم الإسلامي ذاته. تعني هذه

البراغماتية الحفاظ على حرفية النص الشرعي دون تضمين الأحكام المرفقة به في قوانين الدولة وإلغاء مفعولها إلى الأبد، كما تجري اليوم المحاولات بصدد حد الزنا.

كما أن للمسلمين ذاتهم المصلحة العليا في إلغاء حكم الردة حيث قوتل وقتل أناس عاديون، وليس المثقفون وحدهم، بذريعة الردة الواهية، كما تم ذكره أعلاه. مازال الإرهاب الإسلامي في العالم الإسلامي ذاته يبرر قتل المدنيين والأبرياء في الهجمات الانتحارية والمذابح الهادفة، كما في الحرب الأهلية الجزائرية في التسعينات. تحديدا في هذه النقطة التي تتناقض تناقضا صارخا مع حقوق الإنسان وتشجع على العنف يبدو من المفيد دفع ممثلي الإسلام بصراحة إلى شرح موقفهم، تهوين الرؤية التقليدية وتقديم تفسير تقدمي لها. لكن هذا يفترض حوارا أو صراعا حضاريا حقيقيا بين الحضارات (ليس فقط حوارا داخليا) من جهة، وشركاء يتمتعون بقسط معين من المرجعية من جهة أخرى.

لمفهوم الردة في الإسلام، الذي يجعل الخروج على الدين مستحيلا عمليا، أثر جانبي خاصة على المسلمين في المهجر، في أوروبا وأمريكا، جدير بإبداء ملاحظة حوله. فبينما تتزايد حالات الخروج عن الكنيسة لدينا ويتوقع أن تكون أعداد الذين لا يمارسون عقائدهم أكثر بكثير من أعداد الذين خرجوا عن الكنيسة مع الزمن، ظهر في الرأي العام انطباع بأن أعداد المسلمين تتزايد باستمرار. ليس فقط لأن هؤلاء ينجبون أطفالا أكثر ولأن موجات الهجرة لا تتوقف، بل وأيضا بسبب الإشاعات عن الأعداد الضخمة للذين يشهرون إسلامهم. وأخيرا لأن أحدا لا يستطيع، للأسباب المذكورة أعلاه، الخروج عن الإسلام ببساطة وبصفحة بيضاء. ولنضف إلى كل هذا أنه، وبخلاف الكنيسة، لا توجد دوافع مالية للخروج عن الإسلام، فالدولة لا تفرض حتى الآن ضرائب على المسلم بسبب الدين.

في الواقع إن ما تخفيه لعبة الأرقام عن الخروج عن الكنيسة، الهجرة، نسب الولادات الإسلامية والدخول في الإسلام هو أن مقابل كل أجنبي يدخل في الإسلام يوجد أغلب الظن اثنان، ثلاثة، أربعة أو خمسة مسلمين، مهاجرين أو أطفال مهاجرين، يكفون تدريجيا عن تدينهم المتوارث وينصهرون في المجتمعات الأجنبية، بحيث يصعب أن نطلق عليهم لفظ مسلم حكما على طريقة تفكيرهم وسلوكهم. أناس إذا، مسلمون، "دخلوا في ديننا". إلا أن مشكلة الغرب هي أنه ليس بأيدينا وسائل لحصر هؤلاء الناس أو تقديرهم على "دخولهم في العلمانية"، لأن مجتمعنا لا يقدم شيئا، يمكن للآخر الدخول فيه حقا. يمكن لأحدهم، مجازا، أن "يشهد" بالدستور وكذلك بما يسمى بالقيم الغربية، إلا أن كون الفرد مسلما لا يتعارض مع هذه الشهادة، كما يتعارض الإسلام مع المسيحية. وعمليا لا نعرف بدقة كاملة من نحن كي نتمكن من معرفة الذين ينتقلون إلى جهتنا تمام المعرفة.

إن هذا الانتقال لا يشكل في الوضع الراهن تسييرا لعملية الاندماج في المجتمع، بل يشكل بالعكس منهجا محتملا للانتقاء. فبما أن كون المرء مسلما لا يتناقض منطقيا مع القانون الأساسي (الدستور) (رغم أن البعض يدعي هذا) كما يتناقض الإسلام مع المسيحية، إذا فبما أنه ليس للمرء أن ينتقل إلى جهة القانون الأساسي كما له أن يغير دينه، فإننا نصل بسهولة إلى نتيجة مفادها، أن المرء لا يستطيع أن يقوم بهذه الخطوة أصلا. وبالنتيجة يظل المسلم مهما كان علمانيا تحت ضغط تبرير دائم لوضعه.

يتم التعامل مع المسلمين، حتى لو كانوا علمانيين تماما، على أنهم مسلمون ويُرَدون بذلك إلى أصولهم وبذلك يُرفضون. فلا غرابة إذا اتخذوا هذا الرفض سببا مقنعا للعودة الفعلية إلى ما كانوا عليه. الهراء المنطقي، أي أن يستطيع أحدنا الدخول في الإسلام دون أن يستطيع المسلم أن يدخل مجتمعنا رسميا، تجد صورتها المنعكسة في تحريم الردة في الإسلام، المذكور سالفا.

وعن هذا ينتج، رغم أن مخاطر الردة في أوروبا قابلة للحصر، أن لا يعلن المسلم خروجه عن الإسلام بالطبل والزمر دون اتخاذ احتياطات كافية. كما يتم اعتبار المسلمين، كل المسلمين، مؤمنين، سواء كانوا علمانيين، كافرين، أو يتجاهلون شعائرهم باطراد. وفي الآن ذاته لا يعير الإسلام الرسمي شديد الأهمية لتقديم حساب جاد عن نسبة الخارجين عن الدين. فالنتيجة ستكون أغلب الظن غير مرضية.

ترجمة: كاميران حوج

المصدر: فصل من كتاب شتيفان فايدنر «دليل صراع الحضارات. لماذا يشكل الإسلام تحديا؟»

يورغن هابرماس Jürgen Habermas

حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي

أي دور للدين؟

سـواء تعلق الأمـر بالزي الإسـلامي أم بالصـور الكاريكاتورية أم بالمهاجرين ومشكلة إندماجهم أم بمشاريع بناء مساجد، لا يوجد سؤال يشغل بال الألمان ومنذ زمن كما هو الحال مع السؤال الذي بات يتردد بكثـرة حول دور الإسلام. ولأن الأمر أكبر من مجرد نقاش حول الإسلام، بل هو نقاش يدور حول الدين عموما ومكانته في مجتمع اليوم، فقد عقدت المؤسسة الثقافية الدولية Reset - Dialogues on Civilizations مؤتمرا في الرابع عشر من سبتمبر الماضي في روما لمناقشة الدورالعمومي للكنائس وبلغة أخرى الأهمية العامة للكنائس في دولة ومجتمع علمانيين. هذا النص هو مساهمة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في هذا المؤتمر.

يحيلنا موضوع «الدولة العلمانية والتعدد العقيدي» إلى أحد الجذور التاريخية للدولة الحديثة. لقد مثلت دنيوة السلطة السياسية، والتي نلخصها في «الفصل بين الكنيسة والدولة»، الجواب المناسب على الحروب الدينية والصراعات العقيدية التي عرفتها أوروبا في بداية العصور الحديثة. وساعد الاستقلال المتزايد من السلطات الروحية، ساعد الدولة على نشر السلام في مجتمع مزقته الحروب الدينية، وعلى تحقيق الأمن. وخطوة فخطوة منحت الحكومة حقوقا للأقليات الدينية، أولها الحرية، حرية الانتماء إلى اتجاه ديني غير ذاك السائد (حرية العقيدة)، ومن بعدها حرية الجهر بالمعتقد وأخيرا حرية ممارسة قناعاتهم الدينية المختلفة عن تلك السائدة (حرية ممارسة الشعائر الدينية).

كان الطابع العلماني للدولة شرطا ضروريا ولكن ليس بالشرط الكافي من أجل ضمان نفس الحريات الدينية للجميع. وبالنسبة للمواطنين المؤمنين لم يكن أمرا كافيا الركون إلى النية الحسنة للدولة العلمانية، التي تنزل بنفسها إلى مستوى التسامح مع الأقليات. إن دولة ليبرالية فقط، قمينة بضمان حرية التدين كحق من حقوق الانسان. ويتطلب الاستعمال المحايد لمبدأ التسامح ما هو أكثر من ذلك. وإذا ما توجب أن يتسامى المبدأ عن كل شبهة، فإن خضوع الدولة العلمانية لسلطة القانون (وبلغة أخرى دولة القانون) لا يكفي. وعبر العملية الديمقراطية وحدها يمكن استخلاص الأسس الملزمة من أجل تحديد ما يمكن التسامح معه وما لا يمكن، أسس يمكن أن تحظى بإجماع كل المواطنين. ويتوجب على أطراف الصراع أن تصل إلى اتفاق فيما بينها، مثلا الاتفاق حول حل لمشكلة الحدود القائمة بين الحرية الدينية الإيجابية، والتي تتمثل في حق ممارسة شعائر معتقد ما وقانون الحرية السلبي والمتمثل في القدرة على البقاء في منأى من الممارسات الدينية لجماعات دينية أخرى. (مثل هذا الصراع نعيشه الآن في كولونيا

طالبات إيرانيات يرفعن العلم الإيراني في مظاهرة لتأييد البرنامج النووي الإيراني

Foto: Newsha Tavakolian

من كتاب: .Transit Teheran. © Salis Verlag, Zürich 2008

وفرانكفورت، حيث يسود الخلاف حول مشاريع بناء مساجد كبرى).

الدولة العلمانية، الليبرالية والديمقراطية

نشأت الدولة الدستورية، التي تربط الدولة العلمانية بالليبرالية والديمقراطية، عن الثورتين اللتين عرفتهما نهاية القرن الثامن عشر. ولا تحتاج الديمقراطية فقط إلى استعداد مواطنيها لتطبيق القوانين. فالنموذج الديمقراطي الذي لا يملك مرجعية قانونية خارجه، ينتظر من مواطنيه، ما هو أكبر من الامتثال للقوانين، ألا وهو الاعتراف بالدستور، كشكل من أشكال التماهي، لا يتحقق عبر سلطة القانون ولكنه يتوجب أن يقوم على حجج وقناعات جيدة. فمثل هذا النظام لا يجب أن يفرض على المواطنات والمواطنين، بل عليه أن يضرب بجذوره في روحهم. (فعندنا مثلا لاوجود لقانون يفرض التوجه إلى صناديق الاقتراع. والمشاركة في الانتخابات السياسية أمر متروك لكل مواطن فرد، يقرره بنفسه).

إنني أؤكد على هذا الطابع لروح المواطنة الديمقراطية، لأنه يواجه الناس المؤمنين والتجمعات الدينية بمتطلبات يتوجب عليهم الالتزام بها. ففي ظل دولة دستورية لا ينتظر من الجماعات الدينية فقط أن تنسجم مع النظام القائم وتتفق مع طريقة الحياة السائدة، بل يتوجب عليها أن تتبنى الشرعنة العلمانية للدولة داخل المقدمات التي تقوم عليها عقيدتها، بل وتعتمدها كمبدأ من مبادئها. (وهذا ما شغل جان راولز في كتابه «الليبرالية السياسية») فالكنيسة الكاثوليكية لم تعلن إلا بدءا من سنة ١٩٦٥ التزامها بالليبرالية والديمقراطية، أما في البلدان التي تتكلم اللغة الألمانية، فلم تتصرف الكنائس البروتستانتية بشكل مغاير. ومن أجل فهم أفضل للطابع المؤلم لسيرورة التعلم هذه، علينا أن نتذكر بأن شرعنة الدولة الدستورية تطورت من لوك وعبر روسو وحتى كانط، وأن هذا الخط التنويري يقوم فقط على العقل «الطبيعي» أو الدنيوي، وبلغة أخرى، إنه يقوم فقط على أدلة وحجج، هي في متناول الجميع. وطيلة القرون الوسطى وبدايات عصر الحداثة طرحت المقولات النظرية للميتافيزيقا الإغريقية والعلوم الحديثة السؤال حول إمكانية التوفيق بين «الايمان والعقل». ولكن ومنذ عصر التنوير وجدت الموروثات الدينية نفسها في مواجهة تحدي المبادئ التطبيقية للإنسانوية المعاصرة. ولأول مرة توجب عليها أن تواجه واقع أن السياسة والمجتمع سوف يقومان من هنا فصاعدا على تصورات دنيوية مستقلة عن السلطة الدينية.

دنيوة المجتمع

لم أشرح لحد الآن إلا المعنى القانوني لما نصطلح عليه اسم «الفصل بين الكنيسة والدولة»، لكن لا يحق لنا أن نخلط بين دنيوة السلطة السياسية ودنيوة المجتمع. وينطلق الاتجاه



Oreet Ashery: *Self Portrait as Marcus Fisher*, 2000.
Fotograf: Manuel Vason. Courtesy Oreet Ashery.
من معرض: *Medium Religion* at ZKM, Karlsruhe, until 19th April 2009.

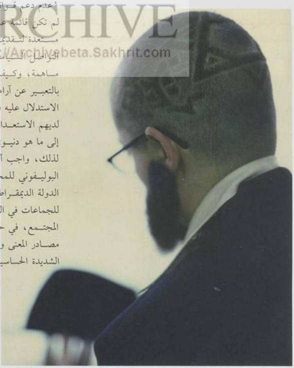
الأساس في السوسيولوجيا، وعن حق، من الفرضية القائلة بأن الكنائس والجماعات الدينية حصرت وباستمرار نشاطها في الجانب الروحي وتوجب عليها أن تتنازل عن قدراتها المتعلقة بمجالات مجتمعية أخرى. كما أن ممارسة الطقوس الدينية انسحبت في الآن نفسه إلى مجالات جد خاصة وبعيدة عن الأنظار. ويتوافق هذا التمييز الوظيفي للنظام الديني مع فردنة الممارسة الدينية.

ولا يتوجب أن ينتج عن خسارة الوظيفة هذه أو عن هذه الخصخصة خسارة لأهمية الدين سواء فيما يتعلق بالرأي العام السياسي وثقافة مجتمع ما أو فيما يتعلق بطريقة الحياة الشخصية. أما الوعي العمومي في البلدان الأوروبية فهو وعي ينتمي إلى ما يمكن تسميته بـ «المجتمعات ما بعد العلمانية»، والتي يتوجب عليها أن توطّن نفسها على استمرار وجود الجماعات الدينية في بيئة ما برحت تزداد قوة العلمنة فيها.

ويمكن للجماعات الدينية، وبغض النظر عن ثقلها العددي أن تدعي حضورها في حياة المجتمعات المعاصرة. فبإمكانها وعبر مساهمات مهمة، سواء كانت مقنعة أم مسيئة أن تؤثر على الرأي العام. وتملك هذه المساهمات صدى مؤثرا داخل مجتمعاتنا المتعددة الرؤى إلى العالم، لأنها مجتمعات يسودها الانقسام فيما يتعلق بصراع القيم السياسي الذي يعوزه التنظيم. ويمكن للجماعات الدينية أن تؤكد نفسها داخل المجتمعات العلمانية كجماعات تأويلية. فسواء تعلق الأمر بالصراع حول شرعية الإجهاض أو الموت الرحيم، أو حول الأسئلة الأخلاقية المتعلقة بالطب الجيني، أو الأسئلة المتعلقة بحماية الحيوانات والبيئة، فإن وضعية الحجج المقدمة ما زالت غير واضحة، بحيث أنه لا يمكن القول ومنذ البداية أي طرف من الأطراف يحتكم إلى الحدس الأخلاقي الصحيح.

مصادر مؤسسة للمعنى والهوية

من يطرح السؤال عن دور الدين في مجتمع اليوم للنقاش، يسأل عن المكانة المناسبة للدين في الرأي العام السياسي. وللوهلة الأولى يبدو أن الطابع العلماني للدولة الدستورية يتعارض مع كل نشاط سياسي للمواطنين المتدينين أو للجماعات الدينية، الذين يعبرون عن أنفسهم كمؤمنين أو كمنظمات دينية. واستنادا إلى هذا الأساس يعلن ليبراليون مثل جان راولز أو روبرت أودي بأنه من واجبات المواطنة "عدم دعم قوانين أو سياسات أو الدفاع عنها، (. . .) إذا لم تكن قائمة على استدلالات علمانية مناسبة أو لم تكن مستعدة لتقديمها". لكنني شخصيا، أميل إلى أن يكون التواصل السياسي في المجال العمومي مفتوحا أمام كل مساهمة، وكيفما كانت اللغة التي يستعملها. إن السماح بالتعبير عن آراء دينية بحتة في المجال العمومي، لا يمكن الاستدلال عليه فقط بالنظر إلى الأشخاص الذين لا يتوافر لديهم الاستعداد والقدرة على تقسيم قناعاتهم ومعجمهم إلى ما هو دنيوي وماهو ديني، بل إن هناك سببا وظيفيا لذلك، واجب ألا نختزل في عجلة من أمرنا التعقيد البوليفوني للمجال العمومي المتعدد الأصوات. فواجب الدولة الديمقراطية ألا تكبح الرغبة العفوية للأفراد كما للجماعات في التعبير، لأنها لا تستطيع معرفة ما إذا كان المجتمع، في حال قيامها بالعكس، سينقطع بذلك عن مصادر المعنى والهوية. وخصوصا فيما يتعلق بالمجالات الشديدة الحساسية للحياة الاجتماعية، تتمتع التقاليد الدينية بالقدرة على التعبير على الحدوس الأخلاقية. أو ليس من الممكن أن يتعرف المواطنون العلمانيون في مضامين الآراء الدينية على حدوسهم الشخصية، سواء تلك المخفية أم المكبوتة؟ لكن يتوجب علينا أن نفرق بوضوح بين سيرورات



القرار والتفكير المأسسة على مستوى البرلمانات، المحاكم، الوزارات والإدارات من جهة، ونشاط المواطن في المجتمع المدني والحياة السياسية العامة من جهة أخرى.

إن «الفصل بين الدين والدولة» يستلزم نوعا من «الفلتر» بين المجالين. ولا يحق لهذا «الفلتر» أن يسمح بمرور إلا المساهمات الدنيوية من بين خليط الأصوات الذي يطبع التواصل العمومي. ولهذا السبب هناك مثلا قاعدة في البرلمان، تقضي بضرورة أن يحذف رئيس البرلمان كل التصريحات الدينية من بروتوكولات الجلسات البرلمانية. ولا يمكن للمضامين الممكنة للمساهمات الدينية أن تكون مؤثرة في القرارات السياسية إلا إذا تبناها أحدهم وترجمها إلى لغة دنيوية. وإذا ما فتح المرء مجالات الدولة، التي تتمتع بوسائل القسر الشرعية، للصراع الدائر بين جماعات دينية مختلفة، فإن ذلك سيحول الحكومة إلى أداة في يد الأغلبية الدينية، التي ستعمل على فرض إرادتها على المعارضة.

ويوجد داخل الدولة الدستورية مطلب شرعي، يدعو إلى التعبير عن القرارت السياسية للدولة بلغة يفهمها كل المواطنين. ويتوجب، علاوة على ذلك، أن تكون تلك القرارات مفهومة ومبررة لكل المواطنين. لكن من شأن الأغلبية الديمقراطية أن تتحول إلى طغيان ديني، إذا ما اعتمدت في سن القوانين وتطبيقها على حجج دينية، رافضة تقديم استدلالات دنيوية يمكن للأقلية، سواء كانت هذه الأقلية علمانية أم منتمية إلى ديانة أخرى، الحكم عليها في ضوء القواعد العامة السائدة.

الفصل بين المواطنين والمؤمنين

ولنلق الآن نظرة، انطلاقا من هذا الفهم المبدئي للعلاقة بين الدولة والكنيسة، على الجماعات الدينية، التي تتبع أجندة خاصة بها في المجال السياسي العمومي وتحاول عرقلة سياسات تتناقض مع عقيدتها. هل تجهز هذه الجماعات بذلك على الفصل القائم بين الكنيسة والدولة؟ إن الأمر مرتبط بكيفية فهم هؤلاء الفاعلين الدينيين لدورهم وممارستهم لهذا الدور. فإذا ما كانوا عبارة عن «جماعة تأويلية» تشتغل في إطار الدستور، فإنها ستقتصر على نشر حجج مقنعة ومفهومة من طرف الجميع، بدلا من استعمال حجج ذات طابع دوغمائي. إنهم سيفضلون تقديم حجج تنادي الحدوس الأخلاقية لأتباعهم وتتوجه في الآن نفسه إلى غير المؤمنين.

وإذا ما توجهت الكنائس فقط إلى مؤمنيها، فعليها أن تكلمهم كمواطنين ذوي توجه ديني، وبلغة أخرى كأعضاء في المجال العمومي السياسي يملكون توجها دينيا، وإلا فإن الكنائس ستتجاوز حدود الثقافة السياسية الليبرالية، إن حاولت تحقيق أهدافها السياسية عبر تبني نهج استراتيجي، وذلك حين توجه خطابها مباشرة إلى الضمير الديني، حينها سيكون لها تأثير على أعضائها في دورهم كمؤمنين وليس على دورهم كمواطنين. إنها ستحاول ممارسة إكراه أخلاقي وسلطة روحية بدلا من اعتماد تلك الحجج المتعارف عليها في اللعبة الديمقراطية، والتي تملك تأثيرا بهذه اللعبة لأنها صيغت في لغة مفهومة من عموم الجمهور. إنني أتذكر ذلك المثال السيء المتمثل في المنشورات الأسقفية والتي تمت المحاولة من خلالها في الخمسينات، ومن المنبر الكنسي وحتى غرف التصويت، دعم انتخاب آدناور.

من الواضح بالنسبة لي أن هذه النظرة المجردة إلى الأشياء ستبدو في أعين بعض الناس ساذجة أو غريبة عن العالم. لكن المبادئ تحتاج دائما في بادئ الأمر إلى الاستعمال والتطبيق المرتبطين بالسياق. ونجد في المجتمعات الغربية تعددا كبيرا في القوانين التي تريد فرض نفس الشيء: الفصل بين الدولة والكنيسة. وينضاف إلى ذلك أن الكنائس والجماعات الدينية مرتبطة بالعديد من الثقافات السياسية، ونظرا لهذا التعدد، يمكن لما أقترحه في هذا السياق أن يخلف ردود فعل مختلفة، مثلا في الولايات المتحدة حيث يصلي الرئيس في منصبه، لأن هناك العديد من الجماعات الدينية اللامركزية التي تشترك في شعور وطني ديني غير محدد المعالم، أو في فرنسا، حيث العلمانية مكون ثابت من مكونات ديانة مدنية، أو في إيطاليا حيث الثقافة الأحادية الكاثوليكية تهب الكنيسة تأثيرا ما برح يزداد نموا.

إنني أعترف بأن النموذج الذي أقترحه يصلح أكثر في الثقافة السياسية التي تسود ألمانيا، والتي تقوم على سياسية محايدة للدولة تجاه الجماعات الدينية البروتستانتية، الكاثوليكية واليهودية (في حين ما تزال العلاقة مع الإسلام موضع خلاف). ولكن، وانطلاقا من ردود الفعل المختلفة، يمكن للمرء أن يخلص إلى أن مثل هذا المقترح ليس مجردا إلى حد كبير، بل يحتاج بالعكس إلى العمل على تعميمه.

ترجمة: رشيد بوطيب

يورغن هابرماس: أشهر فيلسوف ألماني معاصر.

المصدر: © Blätter für deutsche und internationale Politik, 12/2007.

شتيفان فايدنر Stefan Weidner

محمود درويش والترجمة إلى الألمانية

أبعاد التلاقي

سيداتي سادتي، أعزائي هواة الشعر ومحبوه! شاءت الصدفة أن ألتقي بمحمود درويش في باريس قبل رحيله بأسبوعين. وكنا، نحن الاثنين، هناك لحضور أمسية للشاعر العراقي سعدي يوسف. وحضوره هذه الأمسية الشعرية أمر لا يحتاج إلى تفسير. فمحمود درويش كان في نشاط متواصل. من هنا كانت الصدمة كبيرة عندما سمعت بعد فترة قصيرة، من هذا اللقاء، نبأ رحيله.

إنكم جميعاً تعرفون محمود درويش، تعرفون سيرة حياته وعطاءه الشعري. من هنا، فإني لن أتحدث إليكم اليوم عن شخص الشاعر، بل سأروي لكم كيف ذاع صيت محمود درويش في ألمانيا وكيف تلقى قراؤه الألمان قصائده.

ومنذ صدور ديوانه «أوراق الزيتون» في عام ١٩٦٤، هذا الديوان الذي ذاعت به شهرة محمود درويش، طرأت تحولات على نتاجه الأدبي. فهو تحول من شاعر ناشط سياسياً إلى صوفي؛ تحول من ثائر إلى شاعر غزلي. إلا أن هذه التحولات لا يجوز أن تحجب عنا أن موضوعه الأصلي، أعني مصير الفلسطينيين، ظل دائم الحضور في إنتاجه الشعري. لقد استطاع محمود درويش إيصال الصوت الفلسطيني إلى الأدب العالمي. وحالفه النجاح في هذا المسعى وذلك لأن قصائده ما كانت تتحدث عن الفلسطينيين فقط، بل كانت تتحدث عن الإنسانية جمعاء. وهكذا، ولأن محمود درويش كان يترجم آمال وآلام الفلسطينيين خصوصا والإنسانية عموما، لأنه كان شاعر الفلسطينيين وشاعر عالمي المنظور، لذا نرى شعره يقرأ على نطاق واسع في كل أنحاء المعمورة.

وبالطبع في ألمانيا أيضاً. بيد أن ثمة أسباباً عديدة جعلت تلقي قصائد درويش في ألمانيا يختلف عن تلقيها في باقي العالم. وكان أحد الأسباب يكمن في انقسام ألمانيا إلى شطرين أيام الحرب الباردة. فبينما كانت الساحة الأدبية في ألمانيا الغربية تفتح صدرها على الأدب الأمريكي، كانت الساحة الأدبية في ألمانيا الشرقية شديدة الانفتاح على الأدب الروسي. وكان هذا الانقسام قد انعكس على أدب الشرق الأوسط أيضاً:



قبر محمود درويش في رام الله
Photo: Stefan Weidner

ففيما كان الأدب الإسرائيلي يحظى بالاهتمام في ألمانيا الغربية، كان الأدب العربي، والأدب العربي القادم من البلدان العربية ذات الميول الاشتراكية، أعني على سبيل المثال، الأدب القادم من الجزائر ومصر الناصرية وسوريا والعراق، يحظى بالاهتمام في ألمانيا الشرقية. وتنطبق وجهة النظر هذه على الفلسطينيين أيضاً، فهم كانوا يعتبرون ايضا حلفاء للمعسكر الشرقي.

وقد تولت نشرَ أول أعمال محمود درويش المترجمة إلى الألمانية، في وقت واحد تقريباً، دار نشر في ألمانيا الغربية وأخرى في ألمانيا الشرقية. ففي عام ١٩٧٨ على وجه التحديد، صدر في برلين الغربية كتابه «يوميات الحزن العادي» بترجمة فاروق بيضون. وهنا أيضاً لعبت العوامل السياسية دوراً مميزاً في نشر هذا الكتاب، فدار النشر الألمانية الغربية كانت اشتراكية النزعة ومعادية للكولونيالية والاستعمار وتتطلع لتعريف القراء الألمان بآداب العالم الثالث. وصدر في برلين الشرقية بعد ذلك بسنة، أي في عام ١٩٧٩ على وجه التحديد، ديوان محمود درويش «عاشق من فلسطين». وكان هذا الديوان بترجمة السيدة يوهانا وزوجها مصطفى هيكل.

وما يثير الانتباه هو أن مترجمي أول عملين لمحمود درويش باللغة الألمانية كانوا من أصول عربية. هذا يعني أولاً: أن تعريف الألمان بالأدب العربي لم يقم به ألمان، بل عرب أرادوا تعريف وطنهم الجديد بثقافة أوطانهم الأم. وثانياً: أن الترجمة لم يقم بها أشخاص تعتبر الألمانية لغتهم الأم. وكما هو معروف فإن أغلب ما ترجم من الأدب العالمي، الذي نقرأه حاليا، نقله أفراد إلى لغتهم الأم، وليس من لغتهم الأم إلى لغة أجنبية بالنسبة إليهم.

وهناك أسباب معقولة جداً لهذا التوجه: فأقلية محدودة جداً من المترجمين تمتلك ناصية اللغة الأجنبية إلى الحد الذي يمكنها من ترجمة قصيدة (نعم قصيدة على وجه الخصوص!) من لغتها الأم إلى اللغة الأجنبية مع الحفاظ على شعريتها. إلا أن هذا المنحى لا غبار عليه حينما يحظى النص الأدبي باهتمام أبناء اللغة الأجنبية لأسباب سياسية في المقام الأول، لأسباب تتعلق بمضامينه ورسالته السياسية بالدرجة الأولى.

وعموماً نجيز لأنفسنا القول بأن الاهتمام الذي حظي به محمود درويش في ألمانيا ما كان يكمن ـ في الوهلة الأولى ـ في شخصه كشاعر، بل كان يكمن في مواقفه السياسية. ومع أن مثل هذه الحفاوة السياسية أمر مقبول بالطبع، إلا أنها تنطوي بالرغم من ذلك على أمر سلبي: فعندما لا يحظى الموضوع السياسي بالأهمية الكافية لدى القراء، فإن هؤلاء لن يعيروا اهتماما يذكر لهذا الأدب.

إن هذا بالذات هو الأمر الذي صادفه، وللأسف، أدب محمود درويش في ألمانيا. فبعد صدور أول كتابين له في عامي ١٩٧٨ و ١٩٧٩، قلَّ الاهتمام بنتاجه الأدبي في الثمانينات. وهكذا، لم يُنشر بالألمانية كتاب آخر لمحمود درويش إلا عام ١٩٩٦، أي بعد مضي ستة أعوام على إعادة توحيد ألمانيا. وتفسير هذا التأخير يكمن في أن الاشتراكية كانت قد فقدت في ألمانيا الكثير من بريقها في حقبة الثمانينات. وعلى خلفية هذه الحقيقة فَقَدَ، أيضاً، الأدبُ الذي يُصنف ضمن الأدب الاشتراكي الكثير من بريقه، أعني ذلك الأدب الشبيه بشعر محمود درويش المنشور في دور نشر اشتراكية الميول. ومن نافلة القول التأكيد هنا على أن مثل هذا الموقف من أدب محمود درويش قد انطوى على سوء فهم لحقيقة الأمور، إذ من الظلم النظر إليه (محمود درويش) من خلال مواقفه السياسية فقط.

وهناك سببان آخران يفسران لنا لماذا لم تظهر ترجمة جديدة لمحمود درويش إلى الألمانية في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٧٩ و ١٩٩٦. السبب الأول غاية في البساطة: فقلة من الأفراد، وقلة من الألمان على وجه الخصوص، كانوا يعرفون من هو محمود درويش. وحتى التسعينات لم تول إلا فئة محدودة من المستشرقين اهتماماً يذكر بالأدب العربي الحديث. علماً أن هذا العدد المحدود من المستشرقين نادراً ما كان يترجم نصوصاً من هذا الأدب إلى الألمانية. وكانت المستشرقة المشهورة آنا ماري شمل حالة استثنائية في هذا المجال. فمع أن اهتمامها الرئيسي انصب على التصوف الإسلامي والثقافة الإسلامية ـ الهندية، إلا أن هذا لم يمنعها من أن تعير اهتماماً خاصا للشعر أيضاً. وهكذا نشرت أول ترجمة ألمانية لبعض قصائد محمود درويش. فعندما اختارت آنا ماري شمل القصائد التي اشتمل عليها كتابها «شعر وجداني عربي معاصر»، كان نصيب محمود دورويش أربعة قصائد.

إلا أنه لا يجوز لنا أن نحزن كثيراً على قلة الاهتمام بمحمود درويش: فعدد كبير من الكتاب العرب ما كانوا معروفين في ألمانيا وقتذاك. من ناحية أخرى، فإن الأدباء العرب الذين كتبوا بالفرنسية وحققوا نجاحاً معقولا في فرنسا، كطاهر بن جلون وآسيا جبار وغيرهما، كانوا من أوائل من ترجم لهم إلى الألمانية. ونجيب محفوظ أيضاً لم تظهر له أول رواية مترجمة إلى الألمانية إلا في عام ١٩٧٩؛ وحتى بعد حصوله على جائزة نوبل في عام ١٩٨٩، لم يكن بمقدورالقراء الألمان قراءة أكثر من ثلاث روايات من رواياته (ولحسن الحظ أن هذا العدد قد زاد على العشرين رواية في الوقت الراهن).

وثمة سبب آخر للتلقي المتردد الذي واجهه محمود درويش في ألمانيا، سبب لا نريد أن نتستر عليه ونخفيه أبداً: فالألمان يخيم عليهم الشعور بالذنب حيال إسرائيل. فألمانيا النازية تتحمل مسؤولية قتل وتشريد الملايين من اليهود. وكانت هذه الحقيقة قد أدت إلى أن يتخذ المرء في ألمانيا موقفاً متحيزاً في الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني. وربما فزع الألمان قليلا من محمود درويش. فلو قرءوا دواوينه فعلاً، لأصبح لزاماً عليهم الاعتراف بحقيقة الوضع السائد في فلسطين ـ أي لتعين عليهم أن يتشجعوا وينتقدوا إسرائيل.

بعد إعادة توحيد ألمانيا تغيرت الصورة. فمن ناحية، قل الاهتمام بتأثير الماضي الألماني، ومن ناحية أخرى أصبح الألمان أكثر انفتاحا على العالم بعد نهاية الصراع مع المعسكر الشرقي. وهكذا، وبخطوات وئيدة بدأت دور النشر الألمانية تترجم وتنشر الأدب العربي. وفي خضم هذا التوجه الجديد اكتشف المرء في ألمانيا محمود درويش ثانية. وفي عام ١٩٩٦ أصدرت دار نشر صغيرة تقيم في برلين، ومتخصصة بنشر الأدب العربي، ترجمة ألمانية لديوان محمود درويش الموسوم «ورد أقل». وهذه الترجمة أيضاً قام بها عربي، أعني الناشر والشاعر العراقي خالد المعالي.

وفي عام ١٩٩٨ أصدرت دار نشر صغيرة تقيم في مدينة هايدلبرغ ومتخصصة أيضاً بمسائل الشرق الأوسط سلسلة أحاديث أُجريت مع درويش. وكانت هذه المقابلات قد نُشرت بالفرنسية من قبل بعنوان: فلسطين كصورة مجازية. وفي عام ٢٠٠١ صدر كتاب محمود درويش النثري حول الحصار الإسرائيلي لبيروت، أعني «ذاكرة للنسيان». وكان هذا الكتاب قد صدر هذه المرة عن دار النشر السويسرية لَينوس، وهي الدار المتخصصة أيضاً بنشر الأدب العربي. وقامت بترجمة هذا الكتاب المستشرقة والمترجمة كريستينا شتوك. (تدرس الأدب العربي في جامعة لايبزيغ). وفي عام ٢٠٠٢ نشرت دار النشر السويسرية آمان ترجمتي لقصائد كنتُ قد انتخبتها من أعمال محمود درويش الشعرية. ودار آمان هي ثاني أكبر دار نشر أدبية في سويسرا، علماً بأنها متخصصة بالأدب العالمي عموماً وأعظم شهرة من كافة دور النشر الأخرى التي تولت إصدار مؤلفات محمود درويش.

والأمر الملفت هنا هو أن مؤلفات محمود درويش لم تصدر في ألمانيا حتى يومنا هذا إلا عن دور نشر صغيرة وغير مشهورة. فمؤلفات درويش، التي تحظى بأكبر عدد من القراء، صدرت في سويسرا. ورب سائل يسأل عن سبب هذه الظاهرة. وبالنسبة إلي، فإني أعتقد أن تفسير هذه الظاهرة لا يكمن في أسباب ذات طبيعة سياسية. إن المشكل يكمن في أن محمود درويش يكتب الشعر أولاً، وهو جنس أدبي غير مقروء كثيراً في ألمانيا. فأغلب الدواوين الشعرية الصادرة في ألمانيا لا تتجاوز النسخ المطبوعة منها على ألف نسخة. والناشر لا يحقق مردودا ماديا إلا إذا باع من أي كتاب أكثر من ثلاثة آلاف نسخة.

وبوسعي أن أستشهد هنا بالديوان الذي ترجمته شخصياً. ففي عام ٢٠٠٢ طبع الناشر ألفي نسخة منه. وفي صيف عام ٢٠٠٨ بلغ عدد النسخ المباعة ١٧٥٠ نسخة. ومع أن تصريف ديوان شعري بهذا العدد أمر لا بأس به بالنسبة لألمانيا، إلا أن هذه الإشارة لا تغير طبعاً شيئاً من حقيقة تواضع عدد النسخ المطبوعة من هذا الديوان. وبعدما تناقلت وسائل الإعلام نبأ رحيل محمود درويش، وزع الناشرُ ما بقي عنده من نسخ الديون الذي نفد نهائيا في الأسواق.

إلا أن ثمة أخباراً جيدة أيضاً. ففي الألمانية توجد لمحمود درويش حالياً سبعة كتب. وكانت هذه المؤلفات قد تولى نقلها إلى الألمانية مترجمون مختلفون وأصدرتها خمس دور نشر مختلفة. من هنا، فإن بوسعنا أن نقول الآن بأن محمود درويش قد أمسى معروفاً لدى المهتمين بالأدب في ألمانيا. وتشهد على هذه الحقيقة مشاركة محمود درويش في العديد من المؤتمرات التي أقيمت في ألمانيا والأمسيات المختلفة التي قرأ

فيها بعضاً من قصائده أمام الجمهور الألماني في السنوات الأخيرة. وربما كان حضوره في الأكاديمية الألمانية للغة والشعر في دارمشتات عام ٢٠٠٣ أهم هذه الأحداث قاطبة. فهذه الفرصة أتاحت له الالتقاء بأهم كتاب ونقاد الأدب في ألمانيا. ومن حقنا أن نقول بأن محمود درويش قد صار منذ هذا اللقاء شاعراً معترفاً به في ألمانيا.

وربما فكرتم وأنتم تستمعون إلى محاضرتي هذه: إن محمود درويش لم ينل الشهرة في ألمانيا إلا ببطء وعلى مهل وذلك لأن ثمة معضلات غير هينة تكتنف ترجمة شعره. إن الحق كل الحق معكم في هذا الاعتقاد، إن ترجمة شعره عمل ينطوي على مصاعب لا يستهان بها فعلاً! إلا أن الترجمة إلى الألمانية تنطوي على نفس المصاعب التي تعاني منها الترجمة إلى كافة اللغات الأخرى.

وتعود هذه المصاعب إلى سببين: الأول يتعلق بالاختلافات الثقافية؛ فقصائد محمود درويش تنطلق من سياق ثقافي يجهله القراء الأوربيون في أغلب الأحيان ـ تنطلق من الإسلام والقرآن والتصوف ومن الأدب العربي، أو من الأدب الشرقي عامة. من هنا، لا بد للمترجم، في مثل هذه الحالات، من أن يشرح في هوامش وتعليقات كثيرة، أو في كلمة ختامية، المعاني والصور الواردة في هذا الشعر. ويمكننا أن نستشهد في هذا السياق بقصيدة «ونحن نحب الحياة» من ديوان «ورد أقل». ففي هذه القصيدة يتكرر الشطر التالي عدة مرات: ونحن نحب الحياة إذا ما استطعنا إليها سبيلا.

فمحمود درويش يستوحي هنا آية من آيات القرآن يعرفها أغلب القراء المسلمين بكل تأكيد. أعني الآية رقم ٩٧ من سورة آل عمران: وَلِلَّه عَلَى النَّاس حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلا

ومع أن القارئ يستطيع فهم الشطر الوارد في قصيدة محمود درويش من غير معرفة مسبقة بالنصوص القرآنية ـ إلا أن الأمر الأكيد هو أن معرفة القارئ بأن درويش يستوحي هنا آية قرآنية، يزيد القصيدة قوة بكل تأكيد. فالنص القرآني ـ مَنِ استطاع إليه سبيلاً ـ يدور حول الحج، هذا في حين يتحدث شطر درويش عن الحياة أو بتعبير أدق عن حب الحياة.

واشتملت قصيدة «الهدهد» في ديوانه «أرى ما أريد» (١٩٩٠) على مثال آخر ينوه برمز لا يمكن الإحاطة بمغزاه إلا في سياق ثقافي معين. إن النص المشتمل على عشرين صفحة متأثر بكتاب ذائع الصيت، أعني «منطق الطير» للصوفي الفارسي فريد الدين العطار (١١٣٦ ـ ١٢٢٠). ففي هذه الملحمة الشعرية يقود الهدهد الطيور في رحلتها للحصول على الكشف الصوفي. إن رحلة الطيور الشاقة ترمز عند درويش إلى الوطن وحياة التشرد التي يعاني منها الفلسطينيون. إلا أن محمود درويش لا يستعير من مؤلف فريد الدين العطار فقط رمز الهدهد، بل هو يستعيره من مؤلفات أخرى تحدثت أيضاً عن الهدهد: أعني أنه استعاره من القرآن وابن سينا والسهروردي المقتول؛ وهذا كله لا بد من شرحه للقارئ الأوروبي.

والمعضلة الأخرى، التي تواجهها الترجمة هي الناحية اللغوية. إذ يتحتم على المترجم أن يتخذ قراراً بشأن ما إذا كان عليه أن يقدم ترجمة شعرية تشتمل على القافية والتفعيلة أو يقدم ترجمة حرة. وغني عن البيان أن أغلب مترجمي قصائد درويش قد استغنوا عن الالتزام بالقافية والتفعيلة. فبالنسبة للمترجمين الذين يترجمون الشعر إلى لغة هي ليست لغتهم الأم تنطوي الترجمة المقفاة، الملتزمة بالتفعيلة، على معضلات لا قدرة لهم على حلها إلا بالكاد. بالإضافة إلى هذا، يتخذ الألمان حيال الشعر المقفى الملتزم بالتفعيلة موقفاً مغايراً للموقف الذي يتخذه العرب منه؛ فهذا الشعر يبدو في الألمانية كلاسيكياً، لا بل يبدو، في بعض الأحيان، أسلوباً شعرياً تجاوزه الزمن. فحينما يُترجم المرء قصيدة من الشعر العربي الحر (أي قصيدة بقافية متغيرة وبتفعيلات مختلفة العدد) إلى الألمانية ترجمة شعرية تلتزم بوحدة القافية، فإن هذه القصيدة تبدو في الألمانية، في كثير من الأحيان، كما لو أنها من القرن التاسع عشر. ومن نافلة القول التأكيد هنا على أن هذا الأمر يعطي انطباعاً زائفاً عن الشعر العربي الحديث. شخصيا حاولت دائماً تبني الحل الوسط: فمع أن ترجماتي لا تستغني نهائيا عن القافية والإيقاع، إلا أنها متحررة من الإيقاع الكلاسيكي الرنان.

وتكمن المعضلة الأخرى في الصعوبات اللغوية الناشئة عن المعاني الكثيرة التي تنطوي عليها المفردات العربية نفسها. ولأن المرادف الألماني لا ينطوي على هذه المعاني المختلفة، لذا لا مندوحة للمترجم من الإشارة إلى مغزى هذه المفردات في التعليقات والهوامش. ولعل عنوان ديوان محمود درويش المعروف

«سرير الغريبة» خير شاهد على ما أقول. فللوهلة الأولى يوحي العنوان بمغزى جنسي مثله في ذلك مثل المغزى الذي يعبر عنه المرادف الألماني. إلا أن هذا العنوان ينطوي على معاني أخرى لا يفكر بها القارئ الألماني أبداً. وكمثال على هذه المعضلة اسمحوا لي أن أقرأ عليكم نص التعليق الذي كتبته عند ترجمة هذا العنوان: "إن عبارة غريبة هي مؤنث الغريب، وهي تعني بنحو ما الشخص الغريب عنا. وتتردد هذه العبارة كثيراً في شعر درويش. وجذر هذه العبارة هو «غ ر ب». ومن هذا الجذر تنشأ عبارات الغربة والاغتراب والتغريب ومعاني أخرى مشابهة في المغزى. ومن هذا الجذر تنشأ أيضاً العبارة المشيرة إلى «الغرب» (بالمعنيين الجغرافي والسياسي). وكان التصوف الإسلامي قد ربط بين كلا المعنيين. فالسهروردي المقتول، هذا الصوفي العربي الذي عاش في العصر الوسيط، صنف، على سبيل المثال، مقالة عنوانها «قصة الغربة الغربية». في هذه المقالة يجري الحديث عن الغرب بنحو مجازي، باعتباره مكان غربة الإنسان عن موطنه الكائن في العالم العلوي، الكائن بجوار الله. بهذا المعنى، نظر الصوفيون إلى العالم الدنيوي على أنه «الغربة الغربية للروح».

كما يجري اشتقاق العبارة المشيرة إلى تواري الشمس خلف الأفق من هذا الجذر أيضاً: الغروب. وشاءت الصدفة أن تشتمل عبارة غراب على حروف هذا الجذر أيضاً. إن هذه الكلمات كلها عبارات مألوفة في شعر درويش. وربما يعثر المرء مستقبلاً في شعر محمود درويش على معاني أخرى لها علاقة بهذا الجذر.

وينطبق الأمر ذاته على كلمة «سرير». وعبارة السِّر واحدة من المعاني الرئيسية المشتقة من الجذر «س ر ر». وتعني صيغة سَريرة السر الذي يُكتَم، أي الأمر الباطني، الخفي؛ وبهذا المعنى فإنها صيغة أخرى لعبارة سِر. ومن خلال هذا الاشتقاق يجري التلميح بالمعنى الصوفي للعنوان. وإذا ما انطلق المرء من هذا المعنى للعنوان، يتبين بجلاء أن «سرير الغريبة» لا يراد منه الإشارة إلى سرير المرأة الغريبة فقط، بل يراد منه أيضاً الإشارة إلى معنى آخر غامض: سر الغرباء، أو أيضاً: «سر الغربة (الذي ترمز إليه المرأة الغريبة)».

لقد كانت هذه السطور هي التعليق الذي حاولت من خلاله شرح المغزى الذي ينطوي عليه عنوان ديوان درويش، فمن خلال هذا الشرح فقط يحيط القراء الألمان علماً بأنهم هنا ليسوا إزاء قصائد غرامية، جنسية، لا غير.

وأود أن أختتم محاضرتي هذه بقراءة قصيدة لمحمود درويش كنت قد ترجمتها أنا شخصياً إلى الألمانية، أعني القصيدة المنشورة بالعربية بعنوان سوناتا، وكان هذا العنوان قد أثار غضب بعض النقاد العرب. فالكلمة العربية سوناتا تنطوي على معنيين مختلفين. فمن ناحية تعني هذه الكلمة مقطوعة موسيقية أوربية كلاسيكية، أي سوناته (Sonata). ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون المقصود منها السونيته (Sonett)، أي القصيدة الغنائية التي تتألف من ١٤ بيتاً، والتي هي إحدى الصيغ المتعارف عليها في الشعر الأوربي الكلاسيكي. والأمر البين هو أن هذه العبارة تعني عند درويش الأسلوب الشعري في المقام الأول، فقصائده المنشورة بعنوان سوناتا تحذو حذو الأسلوب الأوربي بكل دقة - أي أن درويش اختار هنا أسلوباً شعرياً غير متداول في العربية من الناحية العملية. ومع أن المعنى الموسيقي للكلمة العربية سوناتا موجود أيضاً في قصيدة درويش، إلا أن هذا المعنى يحتل مرتبة ثانية في الواقع. إن إدراك هذه الحقيقة أمر مهم حقاً، ففي سياق ترجمتي لهذه القصائد تعين علي أن اختار عند ترجمة سوناتا بين الكلمة الألمانية المشيرة إلى المقطوعة الموسيقية وبين اعتبارها، أي عبارة سوناتا، عنواناً يشير إلى أن القصيدة منظومة بأسلوب الشعر الأوربي الكلاسيكي.

ولأن درويش قد حذا، صراحة، حذو هذا الأسلوب القديم من أساليب الشعر الأوروبي، لذا حاولت، بصفتي مترجماً، أن أحذو حذو النص الأصلي وأن أقدم ترجمة شعرية مقفاة تأخذ بالأسلوب الأوربي القديم. وأود أن أقرأ عليكم هذه الترجمة وذلك لكي تأخذوا انطباعاً عن وقع قصيدة لمحمود درويش في الأذن الألمانية. وسأكون شاكراً كثيراً لو تفضل أحد الحاضرين الكرام وقرأ علينا النص العربي قبل أن أقرأ النص الألماني.

ترجمة: كاميران حوج

نص محاضرة ألقاها شتيفان فايدنر في القدس ورام الله وغزة في رمضان الماضي.

كتايون أميربور Katajun Amirpur

النبي محمد موضوعا للخلاف

كتب جديدة حول النبي العربي

لم تظهر، وطيلة عقود من الزمن، كتب بهذا العدد حول محمد، نبي الاسلام، لتظهر مؤخرا وفي وقت قصير ثلاثة كتب. ففي الوقت الذي يحاول فيه المستشرق الهولندي هانس يانسن فضح التناقضات التي تتعلق "بأسطورة" محمد لكي يخلص إلى مساءلة الحقيقة التاريخية للنبي العربي، يطرق الباحث في الدراسات الإسلامية في جامعة غوتينغن تيلمان ناغل طريقا معاكسا.

لكن المخيف في «سيرة محمد» لهانس يانسن هو أسلوبها الساخر، فهو مثلا يكتب في حادثة إعادة بناء الكعبة، قبلة كل المسلمين، والذي ساهم فيه محمد وهو في الخامسة والثلاثين من عمره قائلا: "القول بأنه كان في الخامسة والثلاثين من عمره زعم أجمل من أن يصدق؛ لكن السنة تحدد زمن ذلك بسنوات قبل اختيار الله محمد نبيا. وهناك أيضا معجزات كثيرة تتحدث عنها. إن هناك ميلا في نظره لتصوير محمد كشخصية متميزة حتى في العصر ما قبل الإسلامي وربط شخصه بمعجزة ما من شأنه أن يؤكد أن الله كان يعده لأداء مهمة كبيرة. وهذا يعني أنه إذا كان الوثنيون قد عرفوا أهمية محمد في مرحلة الجاهلية التي سبقت الإسلام، فإنه يتوجب علينا اليوم أن نعرف أي مكانة يحتلها محمد في تاريخ الله والبشر". مثل هذه النبرة في الكلام يمكن أن يكون لها وقع آخر في اللغة الهولندية ولربما تنحدر من التقاليد العلمية الهولندية، لكنها نبرة متعبة في اللغة الألمانية، وهي لا ريب لا تتمتع بأي علمية. إنها نبرة تذكر بتلك الكتابات غير العلمية حول الإسلام التي ظهرت في وقت ماض في أوروبا، كتلك السيرة التي كتبها السير وليام مويير (Sir William Muir) في القرن التاسع عشر: «حياة محمد» والتي امتدحت كثيرا في عصرها، قبل أن تشكك العصور اللاحقة بأهميتها العلمية وتنتقد أسلوبها غير العلمي. أما أشكال التشابه بين القرآن والكتب السماوية الأخرى فتدفع بعضهم إلى اعتبار القرآن سرقات من تلك الكتب، كما يفعل المستشرق الهولندي في مواضع مختلفة من كتابه. لا ريب أن القرآن يلتقي مع الكتب السماوية السابقة في نقاط كثيرة، فالأنبياء اليهود والمسيح عيسى بن مريم يلعبون دورا كبيرا في القرآن. وهناك ستة سور تحمل أسماء الأنبياء في حين يسرد القرآن اسم مريم العذراء أكثر مما يفعله العهد القديم وهذا ما دفع المسيحيين واليهود منذ القدم إلى الادعاء بأن القرآن قد استحوذ على الكثير من المضامين والقصص المسيحية واليهودية وأن القرآن مجرد إعادة كتابة لهما.

لكن الرؤية الإسلامية تفهم هذا الأمر بشكل مختلف. فالإسلام يفهم رسالته كعودة إلى النبي ابراهيم، أب اليهود والمسيحيين والمسلمين على السواء. وهو ما يفسر عودة القرآن إلى أجزاء من الأناجيل. وكان يتوجب على يانسن في كتابه أن يناقش مثل هذا الرأي بدل الركون إلى السفسطة.

ما يثير الاهتمام ولكن أيضا السخرية أطروحة يانسن التي تقول بأننا لا نعرف أشياء كثيرة عن بدايات الإسلام. فهذه الفكرة تتناقض مع الأطروحة التي يتبناها الكثيرون والتي تقول بأن الإسلام ـ وكما يكتب عن ذلك تيلمان ناغل في سيرة محمد التي ظهرت مؤخرا ـ "ولد في وضح نهار التاريخ الموثق". أما يانسن الذي يعتمد خصوصا على سيرة ابن اسحاق الذي عاش ما بين ٧٠٤ و٧٦٧ وتعرفنا على كتابه من خلال سيرة ابن هشام، فيعتقد بعكس ما يقوله ناغل، ويكتب قائلا: "هناك تفاصيل كثيرة حول بدايات الإسلام في المدينة وحول سيرة محمد ظلت غير محددة. حتى أنه يحق للمؤرخ المعاصر أن يقول: "إذا كان هذا كل ما نعرفه عن تلك المرحلة، فإن هذا لن يخدم معرفتنا التاريخية في شيء. إننا لا نعرف شيئا عما حدث في مكة ولم تقدم لنا الكتابات الإسلامية صورة واضحة عن بدايات الإسلام في المدينة".

ويبذل يانسن جهودا كبيرة للتأكيد بأن ابن اسحاق مرجع لا يعتمد عليه، حين يظهر مثلا بأن بعض أقواله تعود إلى قرن لاحق زمنيا، أو أن بعض الأحداث التي يرويها ابن اسحاق مجرد تعليق على ما يرويه القرآن من قصص. يانسن يسخر بذلك من أجيال من العلماء اعتمدوا سيرة ابن اسحاق مرجعا لكتاباتهم. يقول يانسن: "عند بعض مقاطع سيرة

ابن اسحاق يطرح سؤال نفسه: كيف استطاع الباحثون الغربيون ولأكثر من قرن من الزمن أن ينظروا إلى هذا الكم من الحكايات كمرجع تاريخي. هل كان الإجماع نفسه قائما في الجامعات حول ذات «الرداء الأحمر»، والأوديسا والعهد الجديد أيضا. قصة ذات «الرداء الأحمر» يعرفها الجميع، لكن لم ينظر لها كمصدر لمعرفة الحياة الطبيعية من خشب وحيوانات وحشية في وسط ألمانيا إبان القرن الثامن عشر. كما أنه كان من المستحيل رسم خريطة للبحر المتوسط اعتمادا على الأوديسا كما أن العهد الجديد ليس دليلا تاريخيا يخبرنا عن حياة ووفاة يسوع المسيح. وخصوصا الكتاب الأخير كان مدعاة للسخرية لدى أبناء وأحفاد الرهبان".

ومع ذلك فإنه لم يتم الاستغناء اليوم عن سيرة ابن اسحاق كمصدر تاريخي، كما يظهر ذلك الاهتمام الكبير لتيلمان ناغل بهذه السيرة، ولكن دون أن تكون المصدر الوحيد لكتابه؛ إذ اعتمد ناغل في كتابه على مراجع عربية كثيرة ما سمح له برسم صورة تاريخية للنبي محمد وتحرير سيرته من الأسطورة. لقد اشتغل ناغل على دراسة أحداث كثيرة ليخلص إلى نتيجة تقول وبعكس ما ذهب إليه يانسن، بأنه توجد وقائع تاريخية ثابتة فيما يتعلق بمحمد. فبالنسبة إلى ناغل ليس هناك شك في الحقيقة التاريخية لمحمد. وهو ما يؤكده بالقرآن أيضا. فحسب ناغل تطور القرآن بشكل متطابق مع عصره وهو تعبير عن مضامين ذلك العصر وأشكاله، وهو ما يعني أنه ليس بالكتاب الذي تطور عبر قرون طويلة. ومن خلال التأكيد على حقيقة القرآن التاريخية يتأكد وجود محمد التاريخي. لكن وإن كان ناغل غير معجب بشخصية محمد إلا أنه يستغني في كتابه عن السخرية والشطط المجاني الذي يلون به يانسن نتائج كتابه.

ولكن وبغض النظر عن كل النقد الذي يمكن أن نوجهه لدعوى يانسن بأن المراجع التاريخية حول النبي محمد ضئيلة جدا، فإن يانسن يطرح بعض الأسئلة المثيرة في كتابه، ومنها مثلا تلك الملاحظة التي لم نقرأها في أي مكان آخر، وهو ذاك الحدث الذي ذكره القرآن وذكرته السنة والمتعلق بطرد اليهود من المدينة والذي لا نصادفه في أي مرجع يهودي: "المدهش أننا لا نملك أي مرجع يهودي يتحدث سواء عن طرد بني النضير وبني قينقاع أو عن قتل بني قريظة. لا يوجد شيء يتحدث عن ذلك، لا أثر ولا كتابة ولا ملاحظة بين دفتي كتاب ما، على الأقل لم يظهر شيء من ذلك حتى يومنا هذا. إن الأمر مثير للدهشة لأنه من التقاليد اليهودية تسجيل ما ارتكب من مذابح بحق الشعب اليهودي. في البدايات الأولى لدين عالمي، وحسب ما رواه زعماء هذا الدين، تم قتل المئات من اليهود، لكن لا وجود لنص واحد يسجل لتلك المذبحة في الكتابات اليهودية".

لم يجانب يانسن الصواب، فالأمر مدهش والمرء مهتم بمعرفة السبب الكامن خلف ذلك. لكن من جهة أخرى لا يعني غياب دلائل تاريخية لدى اليهود البتة أن التهجير لم يحدث، كما يدفع كلام يانسن على الاعتقاد. فناغل، الذي بحث الأحداث في أدق تفاصيلها، يمضي إلى نتيجة معاكسة ولا يشك البتة بما حدث لليهود. ويقدم لنا كتابه إلى جانب سيرة لمحمد، دراسة تفصيلية وجديرة بالقراءة حول الرسول بل ويتضمن أيضا قراءة في تقنيات السيرة أيضا.

إنه يصف مثلا الصعوبات التي تعترض من يريد كتابة سيرة نبي ما وخصوصا سيرة محمد، لأنه مثلا هناك الكثير من المقولات القرآنية التي تتعارض مع الحديث. لكن ناغل يصف من ناحية أخرى التطور الذي عرفته الأبحاث المتعلقة بمحمد والحدود التي تجاوزتها والنجاحات التي حققتها، حتى أنه يمكن أن نلخص ذلك في جملة واحدة: "إن التراث المتعلق بأرض العرب قبل وخلال زمن محمد أغنى مما اعتقد المرء حتى يومنا هذا".

وكما لو أنه أن يرد مباشرة على يانسن ـ وهو أمر ممكن، لأن النسخة الأصلية لكتاب يانسن بالهولندية ظهرت سنة ٢٠٠٥ ـ يتابع ناغل قائلا: "كان المرء دائما يميل إلى الحكم على مضامين ذلك التراث على أنها اختراع لاحق (...) وأن الأمر يتعلق بخيالات دينية تهدف إلى ربط «الحقيقي» و «الاسلامي» بماض بعيد. لكن مثل هذا الزعم والذي لا يقوم على أدلة مستقلة استنتاج منطقي خاطئ، يتعامى من جهة أخرى عن حقيقة أن فهم المسلمين لتاريخ الإسلام ظل دائما يؤكد على الفرق الذي أقامه الله بين العلاقات

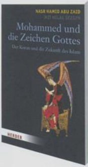
القائمة في المجتمع الوثني والعلاقات داخل الإسلام، وهو ما دعا لرفض القول بأنه كانت هناك إرادة تريد العودة بالمقولات «الحقيقية» إلى زمن سابق عليها، زمن «اللاحقيقة».

وفي الوقت الذي تمثل فيه سيرة محمد لتلمان ناغل قفزة نوعية في مجال الدرا المتعلقة بشخصية النبي العربي، يعود يانسن إلى علماء الدراسات الإسلامية كر وكوك، والذين أثبت البحث العلمي وإلى حد بعيد خطأ أطروحاتهما. ويعمد يا إلى التشكيك بكل ما يعتقد المسلمون معرفته. ويضاف إلى ذلك أن يانسن مـ بشكل كبير بأطروحات كريستوف لوكسنبرغ أكثر مما تأثر بها الدارسون في الم فلوكسنبرغ والذي اختار لنفسه اسما مستعارا خوفا على حياته بسبب الأفكار ا يدافع عنها يرى بأن جزءا كبيرا من القرآن ليس عربيا ولكن من أصل آرامي وهو يتناقض والمقولة القرآنية التي ترى أن القرآن أكثر الكتب عربية وأنه كلام الله المنزل اللغة العربية. ومثل هذا الزعم ينتج عنه بالضرورة تأويلات جديدة لآي القرآن، فـ بدل أن يحصل الشهداء على حور عين في الجنة سيحصلون على عنب فقط (حسب قراءة لوكسنبرغ). وتعتبر الدراسات الإسلامية في ألمانيا الأكثر نشاطا في هذا الميدان من البحث، لكنها لا تمتلك وجهة نظر واضحة بشأنها. فبعض الباحثين يرفضون أطروحات لوكسنبرغ وغونتر ليلينغ، الذي تعود إليه في الأصل هذه الأطروحات، في حين يعتبرها بعضهم جديرة بالاهتمام، وإلى هؤلاء ينضم يانسن أيضا.

ومن يرفض أطروحات لوكسنبرغ يرى أنه لا قيمة معرفية لتلك القراءات التي تعمل على تفكيك القرآن من وجهة نظر لغوية أو تاريخية نقدية. ووربما يرى هؤلاء ضرورة القبول بالإسلام كدين للمسلمين دون معرفة ما إذا كان لمضمونه علاقة بالواقع التاريخي لظهوره من عدمه. لكن من جهة أخرى فإن محمدا يظل قدوة للمسلمين يتوجب عليهم سلوك نفس سلوكه ولهذا فإن يانسن على صواب حين يقول: "ما برح المسلمون يستلهمون رغبة محمد بالقتال والتوسع، وتقليد سلوك محمد وأتباعه يمكن أن يقود، وروايات ابن اسحاق خير دليل على ذلك - الناس إلى القتل والموت من أجل الإسلام. وهو ما لا تملك عليه النخب الثقافية والسياسية في المجتمعات المعاصرة والمفتوحة أي جواب".

وفي الوقت الذي يعتقد فيه يانسن بأن معرفة ما حدث تاريخيا سؤال ملح، يدعو المفكر المصري نصر حامد أبو زيد إلى تبني هيرمينوطيقا إنسانوية. إنه يدعو إلى التفكير بشكل جديد في القرآن ونبيه بالنظر إلى السياق التاريخي. وقد كتبت أبو زيد رفقة الباحثة الألمانية من أصل تركي هلال سيزغين الكتاب الثالث الذي ظهر مؤخرا حول محمد. يقول أبو زيد: "طبعا من حق كل مؤرخ أن يناقش قرارات محمد في تفاصيلها، لكنه سيرتكب خطأ إذا ما استند في ذلك على المعايير المعاصرة وخصوصا إلى الرؤية المسيحية للنبوة. وإذا ما انتقد المرء إقباله على الدنيا وعلى ملذاتها وكفاحه من أجل أمته، فإنه يغفل بذلك الظروف التاريخية التي عاش فيها".

إن أبو زيد يعتقد أنه من الظلم تطبيق الرؤية المسيحية عن النبوة وعن السلوك النبوي على محمد. وهو ما حدث دائما في الأدبيات المسيحية. وهذا هو مربط فرس كتاب أبو زيد وهلال سيزغين. وأهمية هذا الكتاب تكمن في أنه يقربنا من فهم الدور الذي لعبه النبي محمد دون رتوش تجميلية. فأبو زيد ظل مؤرخا في كتابه، لكن هذه الرؤية غير المحايدة لـ «أبو زيد» تقدم لنا تحليلا مختلفا عن التحليل الذي نقرأه في الأدبيات الغربية.







ترجمة: رشيد بوطيب

كاتايون أميربور: باحثة ومستشرقة ألمانية من أصل إيراني تقيم في مدينة كولونيا.

رشيد بو طيب
Rachid Boutayeb

بين اليهود والصليب

وضع اليهود

في القرون الوسطى

كتب المفكر صادق جلال العظم في تصديره للترجمة العربية لكتاب مارك كوهين يقول: "ينتمي كتاب «بين الهلال والصليب: وضع اليهود في القرون الوسطى» إلى هذا النوع من الدراسات التي تريد تعديل موازين إرادات القوة وما صنعته في «تواريخ» و «حقائق» و «وقائع» وما إجترحته من إسقاطات "ملائمة" على الماضي والحاضر والمستقبل، لصالح الحقيقة التاريخية، مهما كانت تقريبية لأنه يعرف، كما نعرف نحن أيضا أنها وما زالت واحدة من أول ضحايا الصراع العربي الصهيوني، أي ضحايا هذا النزوع شبه الطبيعي لإرادات القوة المنخرطة في النزاع إلى تحويل الحقيقة والماضي والحاضر والمستقبل والتاريخ والدين والتراث والخطأ والصواب وكل ما يمكن أن يخطر في البال إلى مجرد أدوات في خدمة المصلحة الآنية لإرادات القوة المتصارعة تلك".

لقد وضع الكاتب نصب عينيه مهمة الإجابة عن الأسباب التي جعلت القرون الوسطى الإسلامية أكثر أمنا وسلاما بالنسبة لليهود مما كانت عليه حياتهم في شمال أوروبا وغربها، متجاوزا القراءات التبسيطية أو الطوباوية التي بدأت تنبت كالفطر بعد اشتعال الصراع بين العرب واليهود في الشرق الأوسط. ورغم أن الكاتب يؤكد، كما تؤكد حقائق التاريخ بأن العنف تجاه الآخر مبدأ متأصل في الديانات التوحيدية الثلاث، إلا أنه يريد التدليل على أن الاضطهاد الإسلامي لليهود كان أقل بكثير من الاضطهاد المسيحي لهم. ويبدأ الكاتب بفضح مشاريع صناعة الذاكرة وعمليات الاستغلال السياسي لفكرة التعايش اليهودي - الإسلامي، سواء من طرف اليهود أنفسهم، الذين حاولوا إقناع أوروبا المسيحية من أجل أن تكون أكثر تسامحا معهم أو من طرف العرب في حملتهم الدعائية ضد الصهيونية، والتي كانت ترى بأن قيام دولة إسرائيل هو من وضع حدا لهذا التاريخ الطويل من «التسامح».

ويعرج الكاتب في الفصل الثاني من كتابه على قراءة الموقف الثيولوجي للمسيحية والإسلام من اليهودية، ويسجل اختلافا جوهريا في الموقفين. فالإسلام لم يأت كتحقيق إلهي لليهودية، لأن الإسلام وفقا للرواية القرآنية دين ظهر قبل اليهودية والمسيحية، إنه دين إبراهيم، إنه دين التوحيد الذي دنس. كما أن الإسلام يلتقي في كثير من مبادئه وطقوسه مع اليهودية، إضافة إلى أنه، وكما يقول كوهين: "تقع عادة الإشارة إلى اليهودية في المصادر الإسلامية بـ «شريعة اليهود». هذا الأمر يختلف مع العبارات اللاتينية السلبية الشائعة التي تطلق على اليهودية مثل «قانون اليهود» والألقاب المنتقصة كـ «خرافات اليهود» و «خداع اليهود». إذ في الوقت الذي يعكس فيه المعجم المسيحي بالنسبة إلى اليهود واليهودية، العداء والحقد، فإن التعبير الإسلامي يحمل اعترافا بمفاهيم وقيم دينية متبادلة".

كما يشير كوهين إلى أن التوافق المبدئي بين الإسلام واليهودية حول

وحدة الطبيعة الإلهية، قد جنبهم عاملا أساسيا للجدل الديني، الذي كان دائما حاضرا في المناظرات الإسلامية المسيحية. ولم تتحقق هذه المناظرات في العصور الوسطى إلا في ظل الثقافة الإسلامية، وكانت تعتمد على العقل أكثر منها على النقل، في حين أن العالم الإشكنازي لم يحظ بمثل هذه الفرصة في أوروبا الشمالية.

وحتى فيما يخص الجدل الديني فإن الرد الإسلامي على المسيحية كان قاسيا في حين أنه تحلى بالإعتدال في رده على اليهودية. وهو ما يمكن مقارنته أيضا بالرد العنيف لليهودية على المسيحية وردها المعتدل على الإسلام. وحتى في لحظات الاضطهاد الكبرى التي تعرض لها اليهود في ظل الحكم الإسلامي، لا يمكن الحديث عن قمع اختص به اليهود وحدهم، ففي عهد المتوكل مثلا تم التنكيل أيضا بالمعتزلة، كما أن الحاكم بأمر الله الفاطمي بذر الذعر في كل الشعب المصري ولم يضطهد اليهود فقط.

ويشير مارك كوهين في كتابه بأن الذميين قد تمتعوا، وبفضل الشريعة الإسلامية بنوع من المواطنة، وإن كانت مواطنة من درجة ثانية أو غير متساوية، فقد منح التشريع الإسلامي غير المسلمين شعورا برسوخهم في المجتمع وهو ما لم تشهد له مثيلا البلاد المسيحية اللاتينية، أما فيما يخص المجال الاقتصادي، فقد تمتع اليهود المقيمون في بلاد الإسلام بنوع من المساواة بنظرائهم المنتمين إلى أمة الإسلام، وليس فقط بالنظر إلى المنزلة الرفيعة التي تمتع بها التاجر في الإسلام مقارنة بالمسيحية التي كرهت في نسختها المبكرة اكتناز الأموال وخاصة تلك المتأتية من الأرباح التجارية. ويرجع كوهين هذه النظرة إلى المجتمع اليوناني الوثني، فحتى أفلاطون وأرسطو شجبوا النزوع المفرط نحو الربح في المعاملات التجارية، ولكنه يرجعها أيضا إلى أقوال المسيح التي تؤكد أولوية الروحي والمادي وتمتدح الفقر. ولهذا ليس غريبا أن تتمتع الوظائف العلمية والزراعية والصناعية في القرون الوسطى المسيحية بمرتبة أعلى من مرتبة التاجر.

وينهي كوهين كتابه بالقول بأن يهود المشرق قد اندمجوا بحرية أكثر من إخوانهم الأشكناز في المجتمع الإسلامي ووصلوا إلى مناصب حكومية رفيعة، بل وتمتعت النخبة اليهودية بوضع أرستقراطي وثقافي مماثل لوضع النخبة المسلمة. ومجمل القول أن اليهود عانوا الأمرين في المجالين المسيحي والإسلامي، شأنهم في ذلك شأن كل الأقليات الدينية، وهو ما يؤكد حقيقة أن الأديان التوحيدية لم تستطع التعامل مع الآخر والمختلف إلا بشكل قمعي وأن كل الخيارات السياسية المعاصرة التي تستند إلى هذه الأديان لا بد وأن تواجه سؤالا مركزيا، كيف يجب التعامل مع الآخر واحترام خصوصيته، وهو ما سيفرض لا ريب القيام بأنسنة للنصوص الدينية واجتراح تأويل جديد يقبل بتعدد الحقائق وتعدد الأصول، وبلغة أخرى اجتراح نصوص جديدة.

كيرستن كنيب

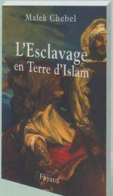
Kersten Knipp

الحرية رحمة

مالك شبل والعبودية في الإسلام

لا يقدم القرآن جوابا واضحا حول كيفية التعامل مع العبيد، وإن كان يطالب بحسن معاملتهم، إلا أنه لم يدع إلى إلغاء العبودية. كانت نتائج هذا الموقف غير الواضح وخيمة على عدد كبير من الناس في العالم الإسلامي وذلك حتى وقت قريب، أولئك الذين حرموا من حريتهم. أما آخر قانون ضد العبودية فهو الذي سنته موريتانيا سنة ٢٠٠٣، إذ قررت الجمهورية الإسلامية يومها معاقبة كل أشكال الاتجار بالبشر؛ كما فرضت غرامة بقيمة ٤٦٠٠ يورو على كل من انتهك حرمة القانون. لكن يبدو أن ذلك وحده لم يكن كافيا ليحد من تجارة البشر، ليضطر البرلمان في صيف ٢٠٠٧ إلى إدخال إصلاحات على القانون وجعله أكثر صرامة. ووفقا للقانون الجديد فإن كل متورط في تجارة العبيد سيواجه عقوبة سجن تمتد من خمس إلى عشر سنوات. وبذلك تقتفي موريتانيا خطى دول عربية أخرى قامت بإلغاء العبودية منذ سنوات وإن في وقت متأخر مقارنة ببقية أرجاء العالم: فقد ألغت اليمن النظام العبودي في عام ١٩٦٢ وبعدها بسنة قامت المملكة العربية السعودية بالخطوة نفسها، وفي باكستان بدءا من سنة ١٩٩٢ في حين لم تلغ جمهورية النيجر النظام العبودي إلا بدءا من سنة ٢٠٠٣.

ويؤكد الأنثروبولوجي الفرنسي من أصل جزائري مالك شبل في كتابه «العبودية في أرض الإسلام» بأن النظام العبودي لا يرتبط صميميا بالدين الإسلامي، لكنه يؤكد أيضا بأن الدين لم يحث المسلمين بشكل قوي على تجاوز العبودية، إذ إن الآيات الخمس والعشرين التي يتحدث فيها القرآن عن العبودية لم تحسم قضية حظر العبودية، فقد ترك القرآن للمؤمنين حرية التعامل مع العبيد، لكنه يدعو إلى تحرير العبيد كدليل على التقوى (سورة البقرة، الآية: ١٧٧) مثلا حين الحنث بالقسم (سورة المائدة، الآية: ٨٩) لكن هذا الكرم الإلهي يصطدم بحدود معينة كما هو الحال في تلك الآيات التي يؤكد فيها الخالق أن الفروق الاقتصادية بين البشر هي من صنع إرادته، يقول في سورة النحل، الآية ٧٢: "والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون". ومن يريد امتلاك عبيد قد يجد في هذه الآية تبريرا لذلك، خصوصا في أزمنة الفتح الإسلامي، والتي عرفت أسر عدد لا يحصى من الناس، نظر المسلمون إلى هذه الآية بنوع من الامتنان.



ويعتبر مالك شبل الذي ولد سنة ١٩٥٣ واحدا من النقاد الأكثر غزارة الذي ما برحوا ينتقدون التأويل المتشدد للإسلام و قد تطرق في أكثر من عشرين كتابا للمواضيع الشائكة في الإسلام مثل دور الجسد والحب والنبيذ والسكر ولكن أيضا لقضايا أخر مثل حرية الإرادة وتقاليد تأويل نقدي للقرآن. وفي كتابه الأخير يتطرق لمظاهر الحياة الدنيوية مثل البذخ والغنى اللذين عرفهما الشرق واللذين لم يعكر جمالهما سوى أنهما قاما على أكتاف العبيد وهامات البشر، "فحياة بغداد الجميلة" يقول شبل وعينه على حكايات ألف ليلة وليلة: "كانت ستعاني لا ريب إذا لم يتوفر عبيد يسهرون على راحة أغنياء المجتمع"، لكن العبيد لم يعملوا كخدم فقط، بل كان بعضهم يمتلك ناصية فنون مثل الموسيقى والشعر والرقص، حتى أنه يمكن القول أنه لا يوجد فن لم يسع العبيد لامتلاك ناصيته، ليس دائما سيرا على المثل القائل الفن من أجل الفن، ولكن لأن من شأن ذلك أن يمنحهم في نهاية المطاف الحرية. أما العبيد من النساء فكان عليهم دفع ثمن أغلى في سبيل حريتهم، كجزء من الحريم كان بإمكانهن الأمل في أن يمنحوا لصاحب القصر طفلا، وفي حال اعترافه بأبوته للطفل يمكن للمرأة أن تأمل بالحرية. لكنه كان دائما من الصعب عليهن أن يحظين باهتمام الحكام، خصوصا في مرحلة أصبح فيها عدد الحريم في تزايد مستمر. فمحمد أكبر، ملك الهند امتلك أكثر من خمسة آلاف امرأة في حريمه خلال القرن السادس عشر. لكن العبيد من الرجال ظل حالهم أكثر يسرا خصوصا في فجر الإسلام، فبلال الحبشي الذي كان عبدا لدى أبي بكر الصديق أصبح أول مؤذن في الإسلام، يدعو المؤمنين في آذانه إلى الصلاة لكن حالة بلال تظل استثناء.

ترجمة: رشيد بوطيب

يوهانس تومفارت
Johannes Thumfart

تحولات الخط العربي

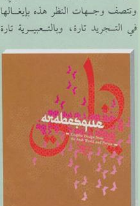
من تحريم الصور إلى الاهتمام بالحروف

كان تحريم صور الكائنات الحية في الإسلام يهدف، في الأصل، إلى الحيلولة دون اعتقاد البعض من بني البشر أنهم قادرون على مضاهاة قدرة الله على خلق هذه الكائنات. بيد أن تحريم الصور في القرن الثامن كان قد غدا أرضاً خصبة لنشأة فن الخط؛ فهذا الفن قام في الحضارة العربية مقام الصورة على أصعدة مختلفة.

ومع أن التراث العربي قد عرف زخرفة الخط على مدى زمن طويل، إلا أن تطوير أنماط حديثة للحرف العربي لم يحظ بالاهتمام المناسب لفترة طويلة. فحتى التسعينات، نادراً ما طور الخطاطون، في العالم الناطق بالعربية، خطاً عربياً يتسم بالحداثة. وبوسع المرء، طبعاً، أن يرى في هذه الحقيقة ظاهرة مميزة لحضارة تعطي المحتوى، وليس الشكل، القيمة الكبرى. من ناحية أخرى، يتصف الخط العربي، بكل بساطة، بالتعقيد أيضاً. ولهذا السبب بالذات، فإن هذا الخط لا يسمح بانتهاج عمليات تحوير

تضاهي العمليات التي تطرأ على الأبجدية الرومانية باستمرار. حقاً تتكون الأبجدية العربية من ٢٨ حرفاً فقط، إلا أن واقع الحال يشهد على أن هذه الحروف يمكن أن تتخذ ١٣٠ رسماً.

إن مجلد «أرابسك»، أي فن الزخرفة العربي، يضم أعمالاً لمجموعة من المصممين والفنانين الذين عقدوا العزم على السعي الحثيث لملء الهوة الناشئة بين ما خلف التراث العربي، من أنماط كثيرة في فن الخط، والإهمال الذي أمسى يعانيه هذا الفن في القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، يشتمل هذا المجلد على العديد من تصميمات الفنان المصري منير الشعراني، هذا الفنان الذي خلق، في الثمانينات على وجه الخصوص، ثورة في الخط العربي. كما اشتمل المجلد المذكور على أعمال فنانين معاصرين آخرين، من بينهم الفرنسي زين تو Zen Tow، والإيراني غولناز فتحي والعراقي حسان مسعودي. وتنطلق هذه الأعمال من مناظير مختلفة وتقدم ـ تأسيساً على المنظور الذي ينطلق منه كل واحد من هذه الأعمال ـ وجهات نظر جديدة لزخرفة الخط العربي. وتتصف وجهات النظر هذه بإيغالها في التجريد تارة، وبالتعبيرية تارة أخرى، وبأنها، من حين لآخر، تستوحي، أيضاً، الرسومات، المبهمة المعنى، التي يخطها الشبان الغربيون في أنفاق المترو.



وعلاوة على اهتمامه الفني بأشكال الخط العربي، يوثق المجلد المصور «أرابسك»، أيضاً، التطور الذي يمر به الاستخدام العملي لأنماط الخط العربي. وغني عن البيان، أن هذا المسعى يواجه معضلات جمة للوهلة الأولى على أدنى تقدير. فالخط العربي خط تُكتب حروفه، عادة، مزجاً وليس بنحو منفصل. ومن نافلة القول الإشارة إلى أن هذه الحقيقة تجعل من تطوير أنماط حديثة للحروف العربية مسعىً يتصف بمعضلات غاية في التعقيد ولا مجال لمقارنتها بالمعضلات التي تنشأ عند السعي إلى تطوير أنماط حديثة للحروف اللاتينية. على صعيد آخر، تخلق الجهود الرامية إلى إحداث تلاقٍ بين الخطين العربي واللاتيني مشكلة ذات أبعاد سياسية على وجه الخصوص. فالكثير من المؤسسات التجارية، الناشطة عالمياً، تواجه صعوبات جمة وهي تسعى إلى مخاطبة العرب والغربيين من خلال كراسات مكتوبة بخط واحد وبحروف طباعية مسبوكة بنحو موحد. أضف إلى هذا أن في البلدان العربية، التي تتحدث، رسمياً، بلغتين، أي التي لا تشكل العربية، فقط، لغتها الرسمية، بل لديها لغة رسمية ثانية، لا مندوحة للمرء من أن يطرح السؤال عن مدى إمكانية الملائمة، بين الخطين اللاتيني والعربي، في سياق تصميم إشارات مرور عربية ـ لاتينية على سبيل المثال. وكحل جميل لهذه المشكلة العويصة، يعرض علينا مجلد «أرابسك» أنماط الخطوط المسماة «فيدرا» (Fedra) و «سادا» (Sada) و «بيغ فيستا» (Big Vesta). وكان قد جرى تطوير هذه الأنماط من قبل «مؤسسة الخط» الهولندية ـ اللبنانية؛ وتتصف هذه الأنماط في أن لكل واحد منها صيغة عربية وصيغة لاتينية، وأنها بالتالي قابلة للتطبيق في ثقافتين مختلفتين. وكانت «مؤسسة الخط» هذه قد شاركت في مشروع بلغ نهايته في مطلع هذا العام، أعني ذلك المشروع الذي اتخذ منه الفنانون والمصممون إطاراً لتحويل «هيما» (Hema) ـ المتجر الهولندي واسع الانتشار ـ إلى «الحمى» (El Hema)، أي إلى مصطلح يضم في طياته معنىً ثنائيا، معنىً عربيا وهولنديا. وعلاوة على بضائع أخرى كثيرة، جرى، في هذا المتجر، بيع عباءات جديدة تناسب الموضة وتشبه في طرازها العباءات التي تغطي بها النسوة في أفغانستان أجسادهن. وكان الهدف المعلن من هذه الحملة يكمن في تعزيز الحوار بين الثقافات المختلفة وذلك من خلال تبادل ما لدى هذه الثقافات من ميراث حضاري، أي من خلال تبادل المظاهر المميزة لكل واحدة من هذه الثقافات. ويسعى المجلد المصور «أرابسك» الذي صدر عن دار (Gestalten Verlag) في برلين إلى تحقيق أهداف مشابهة. فالقرص المدمج «CD»، المرفق مع المجلد المصور، ينضد الحروف اللاتينية بزخرفة عربية. ويصف الفنانون هذا التنضيد بأنه نتاج "البحث عن سمة تجمع بين ثقافتين". إلا أن هذا كله لا يجوز أن يحجب عن ناظرينا حقيقة أن المستقبل هو الذي سيبين لنا ما إذا كان انفتاح الثقافات المختلفة على بعضها الآخر، من خلال تشكيل الحروف والصور، سيؤدي حقاً إلى تحرير المحتوى أيضاً.

ترجمة: عدنان عباس

أحمد حسو Ahmad Hissou

بعد ستين عاما على تبني الإعلان العالمي

الخصوصية في وجه عالمية حقوق الإنسان

حين يصل هذا العدد إلى أيدي القراء تكون الاحتفالات بالذكرى الستين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد خفتت تماما وعاد منطق الحياة اليومية ليلقي بظلاله على الأحداث. وهو منطق لا يبدو ورديا لعالَم بات يرفع شعار حقوق الإنسان لفظيا أكثر بكثير من سعيه إلى تطبيق مبادئها؛ وهو ما لم يدر بخلد الرواد الأوائل الذين وضعوا هذا الإعلان. ففضائح التعذيب التي طبعت ولايتي الرئيس الجمهوري جورج بوش بطابعها قوضت القوة الأخلاقية التي كان الغرب يقابل بها دول الاستبداد «الشرقي» وكأن لسان حال الأخيرة أصبح ينشد كالمتشفي فرحا: "ما حدا أحسن من حدا".

وعطفا على هذا وبعد ستين عاما على تبني الإعلان عاد نقاش آخر من نوع قديم جديد يظهر مرة أخرى. أعني التشكيك بعالمية الإعلان والتركيز على الخصوصيات الدينية والقومية والثقافية كنوع من التهرب من تطبيق معايير حقوق الإنسان الكونية. فالإعلان بنظر هؤلاء ليس إلا وثيقة المنتصرين في الحرب العالمية الثانية التي تعيد إنتاج القوى على الصعيدين السياسي والثقافي. وتنهض بالتالي الخصوصية في وجه العالمية كتبرير للمس بحقوق، أكد الإعلان العالمي على أصالتها، بحجج دينية تارة وثقافية تارة أخرى. ومن هنا كثرت إعلانات من نوع خاص في الظهور كـ «إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام»، الذي تبنته دول المؤتمر الإسلامي عام ألف وتسعمائة وتسعين كبديل عن الإعلان العالمي. وبالرغم من أن هذا الإعلان يشكل خطوة متقدمة تعني انخراط دول المؤتمر الإسلامي في ملف حقوق الإنسان بشكل أكبر، إلا أنه يسمح لها الاختباء وراء الخصوصية في ظل بعض مواده الغامضة والعمومية. لكن إذا علمنا أن المفكر والسياسي اللبناني شارل مالك هو من وضع ديباجة هذا الإعلان التأسيسي، أي الإعلان العالمي، والتي يعتبرها البعض أكثر أهمية من مواده الثلاثين، فإن الدهشة ستتملكنا من الفارق الجوهري بين المقاربة السائدة اليوم في العالم العربي لهذا الملف وبين المقاربة السابقة التي تجلت في الانخراط الكامل في المسؤولية الأخلاقية الجماعية عن العالم. وبالرغم من التقدم الكبير الذي حصل في العالم في مجال حقوق الإنسان فإن الوضع في العالمين العربي والإسلامي يكاد يكون الأسوأ عالميا في مجال احترام حقوق الإنسان. هذا الكلام لا يعفي الدول الغربية بالطبع من تراجع احترام معايير حقوق الإنسان فيها في ظل ما باتت تعرف بالحرب العالمية على الإرهاب.

لكن ما هي الدروس المستقاة بعد ستين عاما من تبني المنظمة الدولية لأقوى وثيقة أخلاقية تشدد على أصالة حقوق الإنسان؟ لعل الدرس الأبرز هو الابتعاد عن تجزئة حقوق الإنسان في وقت باتت فيه عالميةً أكثر بكثير مما كان عليه الحال عندما وضعها الرواد الأوائل.

وعطفا عليه سيكون الدرس الثاني هو الانخراط في إيجاد آليات عالمية وقارية وإقليمية ووطنية وحتى محلية لتطبيق ما ورد في الإعلان العالمي بدلا من الإلهاء بوضع إعلانات خاصة كالإعلان الإسلامي أو العربي أو حتى الإفريقي. ربما يكون الأجدى عربيا العمل على إنشاء محكمة حقوق إنسان عربية على غرار مثيلاتها الأوروبية. وستشكل هذه المحكمة الدعامة الأقوى لناشطي حقوق الإنسان العرب فهي ستحميهم من جهة ومن جهة أخرى ستضمن مواءمة أحكام القضاء في الدول العربية مع مبادئ حقوق الإنسان كما وردت في الإعلانات والمعاهدات الأممية.